عواصم الثقافة العربية والإسلامية عام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م الدوحة، تّريم، موروني، دوشنبه

د. محمود الربداوي

تّريم

ما كنّا في هذا الشمال القصي من بلاد العرب، ما كنا نحن في بلاد الشام نعرف الكثير عن مدينة عريقة تقبع في الجنوب القصي من بلاد العرب حتى أسست المهندسة الأديبة (ريم عبد الغني) برنامجها (أربعاء تريم) الذي انطلق من دمشق الفيحاء بشعار تريم الغناء يوم كانت دمشق عاصمة للثقافة العربية عام ٢٠٠٨م، انطلق برنامج (أربعاء تريم) ومازال مستمراً إلى يوم الناس هذا ليقدم محاضرات يتناوب على تقديمها في مطلع كل شهر نخبة من كبار المختصين في هندسة العمارة، وثلة من الأسماء المرموقة في الثقافة في الوطن العربي، أيّامها عرف الناس هذه المدينة الخالدة في رحم التاريخ، وصارت تتردد على أسماعهم مآثر مدينة كان لها في سفر الحضارة الإنسانية إسهام كبير، أشار إلى بعضٍ منه الشاعر اليمني[١] قائلاً:

هــذي تَــريم تبــاهي كــل حاضــرة ... قالت: بلغتُ بمجدي البـاذخِ الـشُهُبا

هـــذا شـــعار تـــريم لـــست تجهلـــه ... إضــرع إلــى الله، واقــرع بابــهِ طلبــا

اليوم أضحت لــدى الإسلام عاصمةً ... وللثقافـــــة والآثــــار مُنقلبــــا

تــريمُ، دارٌ، بأهـــل الفـــضل عـــامرةٌ ... وسائلوا عــن صــداها الحِبْـر والكتبـا

هــذي تــريم. فمــن يفخــر بهــا فلقــد ... حاز المفـاخر فيهــا واعتلــى الـسُحبا

(١) تريم عش الأولياء شعر جبران بن سلمان سحاري، مؤسس مدرسة الميزان للنقد الأدبي وعضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

عواصم الثقافة العربية والإسلامية عام ٢٠١٠

أربع عواصم عربية وإسلامية تقتسم شرف استضافة (عاصمة الثقافة العربية أو الإسلامية) في هذا العام، أولاها مدينة الدوحة التي تتربع وحدها على عرش عاصمة الثقافة العربية، والثلاث الأخريات يتقاسمن احتضان ثلاث من عواصم الثقافة الإسلامية، إحداها مدينة (تريم) في اليمن، تمثل عاصمة الثقافة الإسلامية في الوطن العربي، وثانيتها مدينة (موروني) عاصمة جزر القمر، تمثل عاصمة الثقافة الإسلامية في إفريقية، وثالثتهما مدينة (دوشنبه) عاصمة جمهورية أوزباكستان تمثل عاصمة الثقافة الإسلامية في آسيا.

ولنا وقفات مطولة عند كل واحدة من هذه العواصم في قادمات الأيام، ولما كان الهدف من كل عاصمة في سنتها أن تبرز ما عندها من ثقافة، في كل ما تشتمله كلمة الثقافة معنى طوال هذا العام، فإننا نجد الفرصة مواتية للكشف عن المدن المجاورة التي شاركت في رفد العاصمة الأم بألوان الثقافة، وهذا يقتضينا أن نعرج على هذه المدن المقاربة ذات المخزون الثقافي المماثل والمشارك للعاصمة الرئيسة، وخاصة إذا كانت مثل هذه المدن المجاورة غائبة عن معرفة المثقف العربي؛ لذا تبدو هذه المناسبة جديرة بالحديث عن مخزون هذه المدن مما له صلة بالثقافة في معناها الواسع، لإثراء معرفة القارئ بصور مما يكمل الصورة الشمولية المتوخاة من اختيار المدينة عاصمة للثقافة عربيها أو إسلاميها.

ولعله من المناسب أن نبدأ بمدينة (تَريم) وقد نلحق بها (تِربَها) مدينة (شِبام) وحاضنتهما (حَضْرَمَوْت) لرغبتنا في إغناء معرفة القارئ عن ثقافة هذه المدن ذات الأصالة في هذا الإقليم القابع في أقاصي الجنوب من الجزيرة العربية.

تَريم: التسميه

قال ياقوت الحموي في معجم البلدان: «تريم اسم إحدى مدينتي حضرموت، لأن حضرموت اسم للناحية بجملتها، ومدينتاها: شِبام وتريم، وهما قبيلتان سُمّيت المدينتان باسميهما»[١] ولنا وقفةٌ موضحة لكلٍ من حضرموت وشبام في قادمات الأعداد. أما الزبيدي فقال:

تريم سميت باسم بانيها: تريم بن حضرموت، ويؤكد المؤرخون العرب أن مدينة تريم كان اختطاطها في القرن الرابع قبل الميلاد وجاء في (معالم تاريخ الجزيرة العربية) للأستاذ سعيد عوض باوزير: أن تريم كان تأسيسها في عهد الحكم السبَئي لحضرموت. وأنها سميت باسم أحد أولاد سبأ الأصغر، أو باسم القبيلة التي من تريم، هذا وهناك رأي آخر يقول: إن **تريم** اختُطَّت في زمن (أسعد الكامل) من التبابعة الحميريين، ويقرب من هذا الاتجاه ما جاء في كتاب (شرح الصدور) للسيد علي

(١) معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٢/٢٨.

ابن عبد الرحمن المشهور، من أن حصن الرناد بُني قبل البعثة النبوية بأربعمئة عام. وقيل: سميت باسم تريم بن السكون بن الأشرس بن كندة أحد ملوك حضرموت.

فهي أهم ثلاث مدن في وادي حضرموت: سيئون، وشبام، وتريم. وكانت عاصمة لملوك كندَة، ومن هنا نسب المؤرخون إلى حضرموت ومدنها أنها كانت موطن قبيلة امرئ القيس، وموطن قبيلة كندة التي يُنسب إليها المتنبي، وكذلك ابن خلدون، وسميت المنطقة بـ (الغنّاء) لخصب موقعها، ووصفها الهمداني (٨٩٣ ـ ٩٤٧)م بأنها مدينة عظيمة، وقال العماد الحنبلي في كتاب (شذرات الذهب): «تَريم بلدةٌ من حضرموت، أعدل أرض الله هواءً، وأصحُّها تربةً، وأعذبها ماءً، وهي قديمة، مُعَشِّش الأولياء ومعدنهم، ومنشأ العلماء وموطنهم، وهي مسكن الأشراف آل با علوي، ويُذكَر أنها تُنبتُ الصالحين، كما تنبت الأرضُ البقلَ، واجتمع بها في عصرٍ واحد من العلماء الذين بلغو رتبة الإفتاء ثلاثمئة رجل، وأنّ بتربتها ممن شهد بدراً مع رسول الله (ﷺ) وغيرهم من الصحابة سبعين نفراً». وأسماها الشيخ عمر المحضار: بلاد الطب، وقالوا الطبيين جميعاً: طب القلوب وطب الأبدان.

إسلام تريم:

اعتنق أهل تريم الإسلام عندما عاد وفد حضرموت من عند الرسول (ص) بالمدينة المنورة في السنة العاشرة للهجرة، وأرسل الرسول (ص) أول عامل على حضرموت زياد بن لبيد البياضي الأنصاري عاملاً على حضرموت وعندما جاء كتاب الخليفة الأول أبي بكر (ض) قرأه على أهل تريم فبايعوا لأبي بكر الصديق، فدعا لأهلها الذين لم يرتدوا ثلاث دعوات: «أن يكثُر فيها الصالحون، ويبارك في مائها، ولا يطفئ لها ناراً» أي أن تبقى مدينة عامرة حية، ولذلك ذكرت المهندسة ريم عبد الغني أن فيها ثلاث بركات ظاهرة: بركةً في مساجدها، وبركةً في تربها، وبركةً في جبالها، بل قيل إن سيدنا أبا بكر الصديق يشفع لأهل تريم خاصة يوم القيامة، وتذهب بعض الروايات التاريخية إلى أنه لما جاء كتاب أبي بكر إلى أهل حضرموت بايع بعضُهم وارتد البعض الآخر، وقال المؤرخون: كان المرتدون نفراً من كندة، فقاتلتهم جيوش المسلمين، وكان لأهل تريم ممن ثبتوا على إسلامهم دورٌ في قتال المرتدين؛ إذ كانت المعركة الفاصلة التي انتصر فيها جيش المسلمين بحصن (التجير) الواقع شرقي تريم بحوالي ٣٠ كم، وجُرِح في هذه المعركة عددٌ من الصحابة، فجاؤوا إلى تريم للتداوي بها، فماتت جماعة منهم، ودفنوا بمقبرة (زنبل)، ويقال كان عددهم حوالي سبعين.

وأصبحت تريم في العصر الإسلامي مركزاً من مراكز العلوم والمعرفة الدينية في اليمن، وتعد منذ القرن الرابع الهجري وحتى الآن العاصمة الدينية لحضرموت، حيث عُرف أهل تريم منذ نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجري، برحلات وهجرات مكثفة إلى الهند وإندونيسيا وسنغافورة والفلبين وغيرها من مناطق شرقي آسيا، حيث أسهموا بالدَّور الأكبر في نشر الإسلام في تلك البلدان.

وكان طلاب العلم يتوافدون من المناطق اليمنية، والدول المجاورة، والشرق الأقصى، وشرقي إفريقية، إلى مدينة تريم؛ نظراً لكثرة علمائها وزواياها العامرة.

ومن أهم مراكزها العلمية القديمة التي مازال نشاطها مستمراً:

١ ــ معلامة (أبي مُرَيِّم) لتحفيظ القرآن الكريم التي أنشئت في القرن السادس الهجري.

٢ ــ رباط تريم العلمي الذي افتتح مؤخراً.

٣ ــ دار المصطفى للدراسات الإسلامية التي تعد الصرح العلمي البارز في اليمن.

العمارة

تتميز محافظة حضرموت، بشكل عام، ومدينة تريم بشكل خاص بالعمارة الطينية المتقنة الجميلة التي ظلت صامدة على مدى مئات السنين. وتختص تريم باحتضان عدد من أهم معالم العمارة الطينية، تمثلها حصون كبيرة، وقصورٌ فخمة، ومساجدُ معمرة، وفيها معالم ريفية قديمة يزيد عمرها على ٨٠٠ عام.

وشهدت المدينة تطوراً عمرانياً كبيراً منذ القرن الثاني عشر الهجري، وشيد أثرياء المدينة البيوت الفاخرة، وأدخلوا فنوناً معمارية متطورة، وتتميز بيوت تريم بجمال خاص تجسده طرز معمارية متقنة، وتُبنى البيوت من ثلاثة أو أربعة طوابق باللِّبِن، ثم تطلى بطبقة من الجير الأبيض المسمى بــ (النورة) وتُزين بالنقوش الملونة المحفورة أبوابها ونوافذها بآيات من القرآن الكريم، أو مزادنة بأبيات من مختار الشعر الحكيم والجميل.

أما قصور الأثرياء التي تحفل بالعديد منها مدينة تريم فقد جمعت في بنائها بين طُرُز الفن المعماري الحضرمي والآسيوي والملاوي واليوناني، ومن أشهر قصورها:

١ ــ قصر، أو حصن الرناد الذي اتخذته الدول المتعاقبة على تريم مقراً للحكم، منذ ما قبل الإسلام ــ كما قيل ــ ويُطلق عليه الآن اسم (قصر الشعب) الذي يجري إعادة تأهيله ليغدو مركزاً ثقافياً.

٢ ــ وتظل هناك قصور فخمة تأتي بالدرجة الثانية كقصر عشة، وقصر النواهي، وقصر دار السلام، وقصر حمطوط، وقصر الكاف، وقصر المنيصورة، وقصر القبة، وقصر سلمانة، وقصر تريم.

مساجد تريم:

تعد المساجد في تريم من أهم معالمها الحضارية والعمرانية، ويقال إن عددها بلغ في أوج ازدهارها حوالي ٣٦٥ مسجداً أي بعدد أيام السنة، حتى ليستطيع المصلي أن يصلي كل يوم في مسجد فلا ينتهي إلا بانتهاء العام. من هذه المساجد بعضها الذي لا يزال قائماً، ومنها ما اندثر، وأشهر مساجد تريم:

١ ــ مسجد الوعل، وهو أقدم المساجد فيها، بُني في سنة ٤٩هــ.

٢ ــ مسجد نفيع، بُني في عهد الخليفة أبي بكر الصديق.

٣ ــ ومسجد باعلوي، بُني في القرن السادس للهجرة.

٤ ــ المسجد الجامع، وهو أكبر مساجد تريم، الذي جرى تأسيسه في الفترة ما بين ٩٨٥ و١٠١١م.

٥ ــ مسجد المحضار، وهو من أشهر مساجد المدينة، ويكتسب شهرته من منارته الجميلة الشامخة التي بُنيت من الطين في عام ١٨٠١م وبارتفاع يصل إلى ٥٧ متراً مما يجعلها أطول منارة طينية في العالم، وهي تشمخ في هذه الآونة آية فريدة في مضمار الهندسة والعمارة، يرتادها السياح ليشهدوا هذا النمط الفريد الشامخ من فن العمارة الطينية.

المخطوطات النادرة في تريم:

تحتضن مدينة تريم مكتبة كبرى تسمى (مكتبة الأحقاف) التي تعد ثاني أكبر مكتبة للمخطوطات في اليمن، بعد دار المخطوطات في صنعاء، وتضم مكتبة الأحقاف ٦٢٠٠ مخطوطة بعضها نادر حقاً، و١٦٠٠ كتاباً مطبوعاً في مختلف مجالات العلوم والمعارف، يبدأ تاريخها من أوائل القرن الخامس الهجري، ومما يسجل للمساعدات العالمية لحفظ المخطوطات والعناية بها ما قامت به الحكومة الهولندية في سنة ١٩٩٦م بدعم هذه المكتبة بتجهيزات ومعدات حديثة، إضافة إلى المراجع والأثاث اللازم للمكتبة.

وتكونت هذه المكتبة في عام ١٩٧٢ بتريم من مجموعة من المكتبات الخاصة التي كانت ملكاً لبعض الأسر اليمنية، وسميت بهذا الاسم تيمناً بلفظة (الأحقاف) الواردة في القرآن الكريم، والأحقاف جمع (حقف) وهو المرتفع من الرمل.

وتحتوي المكتبة على هذا العدد من المخطوطات التي نظمت حسب فنون محتوياتها كالتفسير والحديث، والفقه، والتصوف، والتراجم، والسير، والتاريخ، والأدب، واللغة والطب والمجاميع التي تشتمل فيها المخطوطة على أكثر من موضوع. ومعظم هذه المخطوطات تعود إلى القرن العاشر والحادي عشر الهجريين، ويعود أقدمها إلى القرن الخامس. ومهمة المكتبة خدمة الباحثين وطلاب الدراسات العليا فضلاً عن التعريف بالتراث الثقافي اليمني وبيان إسهام اليمن في الحضارة الإنسانية.

فعاليات عام «تريم عاصمة الثقافة الإسلامية سنة ٢٠١٠»

وتنوي الجهات المسؤولة عن احتفالية تريم، وعلى رأسها وزير الثقافة اليمني الدكتور محمد المفلحي أن تشتمل فعاليات وأنشطة الاحتفالية على الموكب الرسمي والشعبي لتدشين فعاليات تريم عاصمة للثقافة الإسلامية، بالإضافة إلى مجموعة من المؤتمرات العلمية المتخصصة بالعمارة الطينية، وصورة الآخر في الفكر الإسلامي الهادفة إلى التعريف بدور مدينة تريم في التاريخ الإسلامي، ودور المهاجرين اليمانيين في إثراء الثقافات، بالإضافة إلى إبراز ما قدمه المفسرون اليمانيون من إسهام في خدمة كتاب الله الكريم، ودور المهاجرين الأوائل في نشر الإسلام في جنوب شرقي آسيا وفي شرقي افريقية، وحتى في بعض بلدان أوروبة.

كما ضم البرنامج مئة وإحدى عشرة فعالية، واثني عشر معرضاً توزعت بين التشكيل والكتاب والخط والحِرَف اليدوية، والأزياء، والموروث الشعبي. فضلاً عن خمسة عشر ملتقى، وبعض المؤثرات الدولية، منها دور تريم العلمي في التاريخ الإسلامي، والمخطوطات، والعمارة الطينية، والمعالم الإسلامية في وادي حضرموت وملتقيات عن الطفولة، ودمون للشعراء الشباب، ومهرجان باكثير، ومهرجان ليالي تريم، ومهرجان الشعر الشعبي.

وتعتزم الاحتفالية أن تقدم ٢٤ ندوة عن ٢٤ علماً من أعلام اليمن، وتنظيم أيام ثقافية لكل محافظة تستضيفها تريم على مدار العام بالإضافة إلى استضافة مجموعة من الأسابيع الثقافية الدولية، كالأسبوع الثقافي الماليزي، والتركي، والأندونيسي، وأسبوع ثقافي لإحدى الدول الافريقية من بلدان المهجر لأبناء تريم، وغير ذلك من المحاضرات والفعاليات الأخرى.

وتسعى الندوة الوطنية إلى التعريف بالثقافة اليمنية في العصر الإسلامي، من خلال ندوة بعنوان (أحفاد ابن خلدون) تتبعها ندوة متخصصة عن التراث والبيئة، وندوة أخرى عن الثقافة الرقمية ومجتمع المعرفة، هذا ويحفل برنامج الاحتفالية بالمحاضرات الدينية والفكرية والتوعوية التي تركز على مضامين الثقافة والقيم الإنسانية خصوصاً في مدينة تريم، وخاصة على التأكيد على قيم التسامح والانفتاح على الآخر، ونبذ العنف والتطرف، والدعوة إلى الاعتدال.

كما يتخلل البرنامج المقترح مهرجانات دولية، وعروضٌ سينمائية للأفلام العربية ومسرحيات من روايات المبدع اليمني الراحل (علي أحمد باكثير)، ومهرجان خاص بالموشحات اليمنية والأندلسية.

هذه الفعاليات الطموحة والخصبة تهدف إلى إنجاح الاحتفالية، وتبرز الوجه الحضاري والثقافي لليمن عامة ومدينة تريم خاصة لهذا اختيرت تريم هذا العام عاصمة للثقافة الإسلامية. كما قال المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) الدكتور عبد العزيز التويجري: «إن تريم تشكل إحدى قلاع الحضارة الإسلامية، ومنارات الثقافة التي أشعت في محيطها علماً وفكراً ومعارف وآثاراً خالدة، ونبغ فيها علماء ودعاة وفضلاء، نشروا الإسلام في جنوب شرقي آسيا، وشرقي إفريقية وجنوبيِّها، وكانت ولا تزال تحتضن العلم والعلماء، وموطناً للصالحين والأخيار».

صبحي الصالح وجهوده في علوم القرآن من خلال كتابه «مباحث في علوم القرآن»

د.عبد العزيز حاجي(*)

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن هدىً ورحمة للمتقين، والصلاة والسلام على المبيّن الأول لألفاظ القرآن ومعانيه وعلومه ــ محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن المصنفات التي ألفت في علوم القرآن خلال القرون المتتابعة منذ نشأة هذا العلم وإلى يومنا هذا ــ تأخذُ حيزاً كبيراً ــ، وتحتل موقعاً بارزاً في المكتبة الإسلامية، وتصدَّى للتأليف فيه كثيرٌ من العلماء المبرزين في هذا المجال قديماً وحديثاً.

ومن العلماء المعاصرين الذين شاركوا في التأليف في هذا العلم الشيخ الدكتور صبحي الصالح في كتاب له بعنوان: ((مباحث في علوم القرآن))، وقد بذل جهوداً علمية مميزة فيه وفي غيره من الكتب التي قام بتأليفها إلى درجة تستحق أن تكون هذه الجهود ــ من وجهة

(*) أستاذ في كلية الشريعة ــ جامعة دمشق.

نظري ــ موضوعات لأبحاث علمية ورسائل ((أكاديمية)) ودراسات نقدية للوقوف على مسيرته العلمية ومنهجيته وماله وما عليه.

ومن هنا كان هذا البحث المعنون بـ ((صبحي الصالح وجهوده في علوم القرآن من خلال كتابه: ((مباحث في علوم القرآن)).

وتكمن أهميته ــ فيما أرى ــ في عدة أمور، منها أنه:

ــ يتناول باحثاً علمياً معاصراً بالدراسة، وعلماً من أعلام الفكر الإسلامي الذين بذلوا جهوداً معتبرة للنهوض بالمجتمع الإسلامي.

ــ يسلط الضوء على كتاب مهم في حقل الدراسات القرآنية، فيه ما يميزه عن كثير من الكتب الأخرى في هذا المجال ــ من عمق في التحليل والمناقشة، ومنهجية في طريقة العرض والمعالجة.

ــ يقف على المنهجية العلمية التي سار عليها مؤلف الكتاب من أوله إلى آخره في مجال التوثيق والعزو والمعالجة، وكيفية الإفادة من المصادر والمراجع القديمة والمعاصرة.

ومن شأن الاطلاع على هذه الجوانب وعرضها عرضاً مناسباً ــ أن يكون فيها ما يحفز طلاب العلم والباحثين إلى الإفادة منها، والاهتداء بها في مجال البحث العلمي.

وقد جاء البحث في مقدمة وتمهيد ومطلبين وخاتمة، أشرت في المقدمة إلى أهمية البحث ومجاله، وذكرت في التمهيد لمحة مختصرة في التعريف بمصطلح ((علوم القرآن)) وأشهر ما ألف فيه، وخصصت المطلب الأول للتعريف بالشيخ صبحي الصالح وآثاره العلمية، وفي المطلب الثاني تناولت كتابه بالتعريف والوقوف على عمله فيه، وفي الخاتمة لخصت أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

وقد اعتمد البحث على المنهجين التاريخي والوصفي في الحديث عن حياة الشيخ ونشأته العلمية وما قام به من أعمال ونشاطات في حياته وفي ذكرما توصل إليه من مؤلفاته، واستقرأ المسائل والعناوين التي تناولها في مؤلفه:«مباحث في علوم القرآن» وحللها للوصول إلى أحكام صحيحة بشأنها مع شيء من الموازنة ((المقارنة)) بين ما انتهى إليه المؤلف في بعض القضايا وما ذهب إليه غيره.

وليست هناك دراسة علمية سابقة في جهود الشيخ في علوم القرآن ــ في حدود علمي ــ فالبحث في هذا الجانب جديد ومبتكر، ومع ذلك فلا يمكن الإدعاء بأن هذه المحاولة قد بلغت الغاية المرجوة من استيفاء الموضوع حقه، فما هي إلا إضاءات على طريق البحث، أسأل المولى ــ سبحانه وتعالى ــ أن يتيح لي ولغيري فرصاً لإنجاز دراسات أخرى في هذا الجانب، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

تمهيد:

لمحة مختصرة في التعريف بمصطلح ((علوم القرآن))(*) وأشهر ما أُلف فيه.

يطلق مصطلح ((علوم القرآن)) لدى الباحثين في الدراسات القرآنية، ويراد بهـا معنيـان باعتبارين مختلفين، وهما:

♦ المعنى الأول ــ باعتباره مركباً إضافياً ــ[1]: مجموعة العلوم الدينية والعربيـة التـي تتصل بالقرآن الكريم، وبناءً على ذلك فكل ما أُلف في التفسير والقراءات وأسباب النـزول والإعجاز والفقه والعقيدة وغيرها منذ نشأة كل علم من هذه العلوم وإلى اليوم ــ يندرج تحت هذا المعنى.

♦ والمعنى الثاني ــ بالنظر إلى أنه جعل عَلَماً على علم معين وفن مدون ــ: ((مباحـث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه وقراءاته وتفسيره وإعجازه وناسـخه ومنسوخه ودفع الشبه عنه، ونحو ذلك...))[2].

وبالموازنة بين المعنيين نجد أن هذا اللفظ (علوم القرآن) ((نقل من ذلك المعنى الإضافي، ثم جعل عَلَماً على علم معين، وأصبح مدلوله بعد النقل ــ وهو علم ــ غير مدلوله قبل النقل وهو مركب إضافي؛ ضرورة أنّ هذا الفن ليس هو مجموعة العلوم الدينية والعربية، بل هو غيرها وإن كان مستمداً منها ومأخوذاً عنها))[3].

وقد اختلف الباحثون[4] والدارسون في تحديد أوّل من أَلف في علوم القرآن بالمعنى الثاني، وأحدثُ الدراسات[5] تشير إلى أن أبا الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧هـ) هو أول من أَلف في علوم القرآن بهذا المعنى ــ في كتابه: ((فنون الأفنان في علوم القرآن))، ثم تتابعت المؤلفات بعده إلى يومنا هذا، **ومن أشهر المؤلفات القديمة:**

ــ جمال القراء وكمال الإقراء لعلم الدين السخاوي (٦٤٣ هـ).

(*) يقتضي منهج البحث التحليلي التحدث عن طرفي المركب الإضافي، وهما: علوم، والقرآن، وبيان معنى كل منهما في اللغة والاصطلاح، قبل بيان المعنى الإضافي والمعنى اللقبي ــ كما يقول العلماء ــ لكنني اقتصرت على ما ذكرت انسجاماً مـع طبيعة البحث ولئلا تتشعب مسالك الدراسة. وللتوسع في معرفة ذلك ينظر: مناهل العرفان للشيخ الزرقاني: ١ / ٢٣ ومـا بعد.

(١) ينظر: مناهل العرفان: ١ / ٤١ وما بعد، علوم القرآن الكريم: ٨ وما بعد، من روائع القرآن: ٧٦ – ٨١.

(٢) مناهل العرفان: ١ / ٤٢.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) ينظر: مناهل العرفان: ٥٤/١، مباحث في علوم القرآن، مناع القطان: ٩ – ١٠.

(٥) ينظر: بحث:علوم القرآن الكريم تاريخه وتطوره، للـدكتور محمـد الـشربجي،مجلة جامعـة دمـشق، المجلـد الثـاني عشر،العدد:(١٩٩٦م):١٦٠ومابعد، إتقان البرهان في علوم القرآن:٨/١.

ــ المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، لأبي شامة المقدسي (٦٦٥ هــ) وهو من تلاميذ السخاوي،

ــ البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي (٧٩٤هــ).

ــ الإتقان في علوم القرآن للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هــ). وكلها مطبوعة.

ومن أهم المؤلفات المعاصرة:

ــ التبيان في علوم القرآن، للشيخ طاهر الجزائري (١٣٣٨هــ).

ــ مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني (١٣٦٧ هــ).

ــ مباحث في علوم القرآن، للشيخ الدكتور ــ صبحي الصالح – موضوع البحث.

ــ من روائع القرآن، للأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

ــ علوم القرآن الكريم، للأستاذ الدكتور نور الدين عتر. وكلها مطبوعة.

وهذه المؤلفات التي ذكرتها ــ قديمها ومعاصرها ــ تندرج تحت مصطلح علوم القرآن بالمعنى الثاني، ومنها: الكتاب موضوع البحث.

المطلب الأول ـ التعريف بالشيخ صبحي الصالح وآثاره العلمية:

وذلك من خلال ما يلي:

أولاً ـ اسمه وولادته ونشأته العلمية[1]:

هو الشيخ الدكتور صبحي إبراهيم مصطفى الصالح أحد أبرز رجالات الفكر والعلم في العالم الإسلامي المعاصر، وباحث أكاديمي من الطراز الأول، ومن خيرة العلماء الدعاة ثقافة وسعة اطلاع ونصاعة فكر.

ولد الشيخ الصالح في ميناء طرابلس (لبنان) سنة (١٣٤٥ هــ / ١٩٢٦م) ولما بلغ سن التلقي والتحصيل، أخذ يتردد على حلقات العلم في ((الجامع المنصوري)) الكبير[2]، وينهل من العلوم الشرعية ما شاء له أن ينهل، وقد جمع بين العلوم الشرعية والمدنية في بداية دراسته في ((دار التربية والتعليم الإسلامية)) في طرابلس، وكان الشيخ قد رزق نعمة

---

(١) ينظر ــ في ترجمته ــ : تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير يوسف: ١ / ٢٤١ – ٢٤٢، تكملة معجم المؤلفين، محمد خير يوسف: ٢٤١ – ٢٤٢،إتمام الأعلام(ذيل لكتاب الأعلام لخيرالدين الزركلي)،د.نزار أباظة – محمد رياض المالح:١٢٩، عقد الجواهر في علماء الربع الأول من القرن الخامس عشر، الدكتور يوسف المرعشلي: ٢ / ١٨٥٥ – ١٨٥٧، دراسة لكتاب ((الإسلام ومستقبل الحضارة للدكتور صبحي الصالح)) بحث محمد عبد السلام الجفائري في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد:٨(١٩٩١م)، ليبيا: ١٩٤ – ١٩٥.

(٢) ينظر: عقد الجواهر، المرعشلي: ٢ / ١٨٥٥.

النبوغ وحدة الذكاء والقدرة على الاستيعاب والفهم منذ نعومة أظفاره، فلمع نجمه، وذاع صيته، وانتشر ذكره وهو لم يتم بعد الثانية عشرة من عمره ـ من خلال خطب الجمعة والمحاضرات التي كان يلقيها في مساجد طرابلس ومنابرها، وعرف في هذا السن المبكر من حياته ـ بأنه خطيب مفوَّه وصاحب فكر نير ومتميز[1].

ومن أجل متابعة تحصيله العلمي ودراساته سافر إلى مصر، والتحق بـ: ((كلية أصول الدين في جامعة الأزهر)) فحصل على الشهادة العالية (الإجازة) عام (١٩٤٧م)، وحصل على الشهادة العالمية عام (١٩٤٩م) وكان قد انتسب في الوقت نفسه إلى كلية الآداب في جامعة القاهرة، وحصل منها على الإجازة في الأدب العربي عام (١٩٥٠م) بدرجة امتياز[2].

ولم يقف طموحه في التحصيل العلمي عند هذا الحد، بل أراد أن يتزود بالعلوم العصرية، ويجمع بين المنهجية العلمية السائدة في الجامعات الإسلامية في المشرق العربي الإسلامي والمنهجية المتبعة في الجامعات الغربية في تناول العلوم الشرعية الإسلامية ونشر الثقافة الإسلامية. فرحل إلى باريس ودخل أروقة جامعة ((السوربون))، ومكث فيها أربع سنوات، وحاز على شهادة ((الدكتوراه)) في الآداب عام (١٩٥٤م) على أطروحتين اثنتين قام بإعدادهما باللغة الفرنسية، الأولى ـ بعنوان: ((الدار الآخرة في القرآن الكريم))، والثانية ـ بعنوان: ((الإسلام وتحديات العصر)) [3].

ولم تكن همة الشيخ الصالح مقتصرة على التحصيل العلمي وإعداد الأبحاث للحصول على المؤهل العلمي المطلوب في فرنسا، بل كان يشتغل بالدعوة إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ فأنشأ مع صديقه الباحث الإسلامي الشهير ((محمد حميدالله الحيدر آبادي)) في باريس أول مركز ثقافي إسلامي، وكان يلقي خطب الجمعة في مسجد باريس، ويشارك في تعليم الأفارقة المسلمين اللغة العربية، ويحاضر في الأندية الثقافية الفرنسية[4].

ثم عاد الشيخ صبحي الصالح إلى مسقط رأسه طرابلس عام (١٩٥٤م) وقد اكتملت شخصيته العلمية، ونضجت، وجمعت بين ثقافة إسلامية عالية رفيعة المستوى من جامعة الأزهر الشريف، وثقافة فكرية عصرية عالية ومنهجية علمية من جامعة السوربون، وأخذ يمارس نشاطه العلمي والدعوي من خلال منابر المساجد والمنتديات الفكرية والجامعات، ويدعو إلى فكره النير الذي كان يرى من خلاله: ((أن المسلم يجب أن يماشي ركب الحضارة والمدنية وأن يستشرف آفاق المستقبل بكل تطلعاته واحتياجاته؛ لأنَّ الإسلام دين التطور والحضارة لا دين التحجر والركود)) [5].

---

(١) ينظر: المرجع السابق نفسه.

(٢) ينظر: عقد الجواهر، المرعشلي: ٢ / ١٨٥٥، تتمة الأعلام، محمد خير يوسف: ٢ / ٢٤١.

(٣) ينظر: عقد الجواهر، المرعشلي: ٢ / ١٨٥٥.

(٤) ينظر: إتمام الأعلام، د. نزار أباظة، محمد رياض المالح: ٢٩، عقد الجواهر، المرعشلي: ٢/١٨٥٥ – ١٨٥٦.

(٥) كما في: عقد الجوهر، المرعشلي: ٢/١٨٥٥.

ويرى أيضاً أن المفكر المسلم ينبغي لــه ((أن يتحول في مواجهته للتحدي التكنولوجي من موقع المتلقي المقلد المحاكي إلى موقع المشارك الفعلي البناء الذي لا يكف لحظة واحدة عن استكمال خطواته في صنع الحضارة والإضافة إليها ولسان حاله يردد مع القرآن: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤]، ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩]، ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [المجادلة: ٩] ومع خاتم النبيين يردد ((الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها)) [١]، ((المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف)) [٢]..... [٣].

وبهذه العقلية الناضجة والروح العلمية المتفتحة يدعو المفكر المسلم إلى أن يقوم بدوره في بناء الحضارة الإنسانية الراقية، وأن لا يجد اليأس سبيلاً إليه حيث يقول: (... وما كان للمفكر المسلم أن ييأس وهو يتلو قول الله: ﴿ وَلَا تَيْأَسُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [يوسف: ٨٧] [٤].

ثانياً- المناصب الدينية والعلمية التي تقلدها[٥]:

تبوأ الشيخ صبحي الصالح مكانة مرموقة في مجتمعه، وتولى مناصب دينية وعلمية عديدة لما كان يتمتع به من قدرة علمية فائقة وفكر نير وسمات قيادية في شخصيته، أما المناصب الدينية التي تقلدها فهي:

- نائب رئيس المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى الذي يرأسه مفتي الجمهورية اللبنانية.
- الأمين العام لرابطة العلماء في لبنان.
- رئيس اللجنة العليا للقرن الخامس عشر الهجري في لبنان.
- نائب رئيس المجلس الاستشاري لمفتي الجمهورية.
- رئيس الجمعية الخيرية لرعاية أطفال المسلمين في لبنان.

---

(١) رواه الترمذي وغيره عن أبي هريرة بألفاظ مختلفة وفي سنده إبراهيم بن الفضل المدني وهو ضعيف، قال الترمذي بعد أن ساقه بلفظه: ((هذا حديث غريب لانعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المدني المخزومي يضعف في الحديث من قبل حفظه))، ينظر: سنن الترمذي، كتاب العلم، باب ماجاء في فضل الفقه على العبادة:٥/٥١(٢٦٨٧)، كشف الخفاء، للعجلوني:١ / ٣٦٣ – ٣٦٤.

(٢) رواه الإمام مسلم وغيره. ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب القدر، باب الإيمان للقدر والإذعان له:١٦/١٦٤(٢٦٦٤)، كشف الخفاء، للعجلوني:٢/٢٩٨.

(٣) الإسلام ومستقبل الحضارة، د. صبحي الصالح: ٩ – ١٠.

(٤) المصدر السابق نفسه، وينظر: دراسة لكتاب الإسلام ومستقبل الحضارة: ١٩٥ – ١٩٦.

(٥) ينظر: عقد الجواهر، المرعشلي: ٢ / ١٨٥٦، تكملة معجم المؤلفين، محمد خير يوسف: ٢٤١ – ٢٤٢، إتمام الأعلام، د. نزار أباظة، محمد رياض المالح: ١٢٩.

وأما المناصب العلمية والجامعية التي شغلها فهي:

ـ عضوية كلٍ من: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وأكاديمية المملكة المغربية، والمجمع العلمي العراقي فيٍ بغداد، ولجنة الإشراف العليا على الموسوعة العربية الكبرى بدمشق.

وقد عمل في التدريس الجامعي والمناصب الجامعية ما يقارب (٣٢) اثنتين وثلاثين سنة منذ العام (١٩٥٤م)؛ فقد درس في جامعة بغداد (١٩٥٤– ١٩٥٦ م) وفي جامعة دمشق (١٩٥٦ – ١٩٦٣م)، وعمل أستاذاً في جامعة بيروت العربية منذ تأسيسها (١٩٦٠ م) [١]، وفي الجامعة الأردنية (١٩٧١ – ١٩٧٣م) وكان فيها رئيساً لقسم أصول الدين، وعين أستاذاً في ملاك الجامعة اللبنانية منذ عام (١٩٦٣م) ومديراً لها، وانتخب رئيساً لقسم اللغة العربية وآدابها فيها.

وحاضر بصفة أستاذ زائر في كثير من الجامعات العربية، وشارك في الإشراف على رسائل الدكتوراه ومناقشتها في جامعات فرنسية[٢].

وقد منحته المنظمة العربية للتربية والثقافة جائزة التفكير الاجتهادي في الإسلام[٣]، وقد كان من دعاة إجراء الحوار الجاد بين الإسلام والنصرانية، وكان دائم التطلع إلى قضايا التجدد والتجديد[٤] كما يظهر من مؤلفاته وأعماله العلمية.

ثالثاً ـ وفاته وآثاره العلمية[٥]:

اغتيل الشيخ صبحي الصالح في السابع من تشرين الأول في بيروت عام (١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٦ م) وهو في طريقه إلى دار أنشأها لتؤوي المشردين والأيتام بعد حياة حافلة بالجد والنشاط والعمل العلمي الجاد.

وأمّا تراثه العلمي:

فقد تعمق الشيخ صبحي في مختلف العلوم الإسلامية والدراسات الأدبية واللغوية والحضارية والفلسفية، وعمل في شرح وتحقيق العديد من كتب التراث، وألف باللغة الفرنسية وحاضر بها، وكتب المقالات والأبحاث في شتى الصحف والمجلات، وشارك في إعداد الموسوعات العربية والعالمية من خلال استكتابها له وإرسال البحوث إليها. وقد تميَّزت

(١) ينظر: عقد الجواهر، المرعشلي: ٢ / ١٨٥٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق نفسه، وإتمام الأعلام: ٢٩.

(٣) ينظر: إتمام الأعلام: ٢٢٩، تتمة الأعلام، محمد خير يوسف: ٢ / ٢٤١، تكملة معجم المؤلفين، محمد خير يوسف: ٢٤١ – ٢٤٢.

(٤) ينظر: عقد الجواهر، المرعشلي: ٢ / ١٨٥٦.

(٥) ينظر: تتمة الأعلام، محمد خير يوسف: ٢ / ٢٤٢، تكملة معجم المؤلفين، محمد خير يوسف: ٢٤٢، إتمام الأعلام: ٢٩، عقد الجواهر، المرعشلي: ٢ / ١٨٥٥.

أعماله العلمية بعمق التحليل ودقة الملاحظة وقوّة المعالجة، وقد أشاد بمؤلفاته كثيرون ممن اطلعوا عليها منهم الأستاذ عبد القادر الخالد ـ على ما يذكره المرعشلي في ترجمته له – يقول: ((لم تكن مؤلفات الشيخ الصالح تكراراً لما خاض فيه السلف، أو مسايرة لذي هوى، أو تجميعاً أو توليفاً لما تناثر في بطون أُمّهات الكتب، بل كان كل مؤلف يطرحه حدثاً بارزاً وارتجاج بركة ماء راكدة تتداح فيها دوائر الاهتمام والفضول إلى جديد الشيخ الدكتور)) [١].

ومنهم الباحث إياد الطباع[٢] إذ يقول عن بعض كتبه: ((يتميز الشيخ صبحي الصالح رحمه الله بأريحية علمية متفتحة ونفس بحثي جعله مميزاً عن أقرانه في عصره، وهو ما نلمسه في عدد من تآليفه، فعندما ألف كتابه في ((علوم الحديث ومصطلحه)) لم يكتف بتقديم الكتاب إلى الطلاب جامعاً مادته مما طبع من كتب هذا الفن، بل كان الكثير من مادته قد جمعها من مصادر مخطوطة، ولا سيما مخطوطات المكتبة الظاهرية التي تعد من أغنى المكتبات في العالم في علوم الحديث النبوي...)) وبشأن كتابه: ((دراسات في فقه اللغة)) يقول: «وأما كتابه ((دراسات في فقه اللغة)) فقد كان آية في حسن التأليف بين رصفائه؛ إذ إنك تجده قد ملك ناصية هذا الفن، فكانت مقدمته نقداً لمن كتب في هذا العلم طالت كبارهم مثل الدكتور إبراهيم أنيس والدكتور علي عبد الواحد وافي والأستاذ محمد المبارك...»[٣]

ويوضح الباحث الشيخ محمود الأرناؤوط[٤] رأيه ورأي والده العلامة الشيخ عبد القادر الأرناؤوط (١٤٢٥هـ) في المترجم له وفي مؤلفاته – بقوله: «لقد كان العالم الفاضل الأستاذ الدكتور صبحي الصالح من أفاضل العلماء اللبنانيين الذين عرفتهم كلية الآداب في جامعة دمشق، وكان صاحب منهج واضح في التدريس يدعم آراءه بالحجج العلمية البليغة التي تدل على بعد غور في شؤون العلم.....ومن ينظر في مؤلفات الرجل يدرك، ويعلم علم اليقين أيّ توفيق حالفه في أمر التأليف، وعلى الخصوص في كتبه: «علوم الحديث ومصطلحه» و«مباحث في علوم القرآن» و «منهل الواردين شرح رياض الصالحين» التي تتجلى فيها خبرته في علوم القرآن والسنة النبوية المطهرة، وألمعيته في شؤون التأليف بصورة عامة..[٥].

---

(١) عقد الجواهر: ٢ / ١٨٥٦.

(٢) باحث سوري يعمل في حقل التأليف والتحقيق ومهتم بشؤون التراث.

(٣) جواب مكتوب لسؤال وجهته إليه لبيان رأيه في الشيخ صبحي الصالح وفي مؤلفاته، وهو قد التقى عدداً من الأساتذة الجامعيين الذين كانوا طلاباً للدكتور صبحي الصالح في جامعة دمشق.

(٤) باحث سوري يعمل في مجال التأليف والتحقيق والتدريس، وله مؤلفات عديدة.

(٥) جواب مكتوب لسؤال وجهته إليه لبيان رأيه ورأي والده –رحمه الله ـ في الشيخ صبحي الصالح ومؤلفاته، وكان والده عاصر الشيخ صبحي الصالح حين كان يدرس في كلية الآداب في جامعة دمشق.

وأهم هذه المؤلفات وأشهرها ـ على الترتيب الألفبائي ـ وهي كلها مطبوعة:

ــ الإسلام والمجتمع العصري [١].

ــ الإسلام ومستقبل الحضارة [٢].

ــ أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) تحقيق ودراسة في مجلدين[٣].

ــ الدار الآخرة في القرآن الكريم (باللغة الفرنسية).

ــ دراسات في فقه اللغة [٤].

ــ رد الإسلام على تحديات عصرنا (باللغة الفرنسية).

ــ شرح الشروط العمرية لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) تحقيق ودراسة[٥].

ــ علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة [٦].

ــ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية (بالاشتراك مع الدكتور فريد جبر) في (٣) مجلدات [٧].

ــ مباحث في علوم القرآن [٨].

ــ المرأة في الإسلام [٩].

ــ معالم الشريعة الإسلامية [١٠].

ــ منهل الواردين في شرح رياض الصالحين [١١].

ــ النظم الإسلامية نشأتها وتطورها [١٢].

ــ نهج البلاغة (ضبط وتحقيق مع شرح جديد) مطبوع[١] إلى غيرها[٢].

---

(١) مطبوع في عام (١٩٧٩ م).

(٢) مطبوع في عام(١٩٨٢ م)، والطبعة الثانية(١٩٩٠ م)، دار الشورى، بيروت ــ لبنان.

(٣) الطبعة الثانية في عام(١٩٨١ م).

(٤) مطبوع في مطبعة جامعة دمشق (١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م)، والطبعة التاسعة (١٩٨١ م).

(٥) الطبعة الثانية (١٩٨١ م).

(٦) الطبعة الأولى (١٩٥٩م) والطبعة الخامسة عشرة (١٩٨٤م). دار العلم للملايين، بيروت ــ لبنان.

(٧) طبع في عام٠ (١٩٦٧ م).

(٨) الطبعة الأولى (١٩٥٨ م)، والطبعة الخامسة عشرة (١٩٨٣ م)، دار العلم للملايين، بيروت ــ لبنان.

(٩) مطبوع ــ الطبعة الأولى ــ في دار العلم للملايين ــ بيروت لبنان (١٩٧٠ م)، والطبعة الحادية عشرة في تشرين الأول (١٩٨٥م).

(١٠) الطبعة الثالثة (١٩٨٠ م).

(١١) طبع في عام (١٩٨٠م).

(١٢) الطبعة الخامسة في عام (١٩٨٠).

المطلب الثاني ـ التعريف بـ: ((مباحث في علوم القرآن))[*] وعمل مؤلفه فيه:

يعد كتاب ((مباحث في علوم القرآن)) للدكتور صبحي الصالح من الكتب المميَّزة في حقل الدراسات القرآنية في العصر الحاضر، وقد لقي قبولاً حسناً، وإقبالاً كبيراً من الباحثين في العلوم الإسلامية وطلاب العلم، وأصبح مقرراً للتدريس في العديد من المعاهد والجامعات الإسلامية؛ ويدل على ذلك ــ أن الكتاب المذكور طبع خمس عشرة مرة في فترة زمنية قصيرة نسبياً من (١٩٥٨م) ــ تاريخ الطبعة الأولى إلى سنة (١٩٨٣م) تاريخ الطبعة الخامس عشرة.

وسيتناول الحديث عن هذا الكتاب وعمل مؤلفه فيه الجوانب التالية:

أولاً ــ دواعي تأليف الكتاب ونشره.

ثانياً ــ خطة الكتاب وأهم مصادره.

ثالثاً ــ مكانة الكتاب العلمية في المكتبة الإسلامية.

رابعاً ــ نماذج من المسائل التي عالجها فيه وتميَّز بها.

أولاً ـ دواعي تأليف الكتاب ونشره:

سبق أن ذكرت أن الدكتور صبحي الصالح درَّس في جامعة دمشق، عام (١٩٥٦م)، وعُهِدَ إليه القيام بإلقاء محاضرات في الدراسات القرآنية على طلاب كلية الآداب ؛ فقام بتأليف الكتاب المذكور بما يتناسب مع مستوى طلاب المرحلة الجامعية من التبسيط وتقريب المعلومات إلى أذهان الطلاب، ثم أضاف بعد ذلك في طبعات لاحقة زيادات مهمة، ونقح المباحث السابقة، فخرج الكتاب في ثوب جديد من حيث الصياغة والأسلوب والتقسيم والتبويب، وهذا ما يشير إليه في مقدمة كتابه تحت عنوان: ((كلمة المؤلف في الطبعة الجديدة))، يقول: ((ظهر هذا الكِتاب بطبعته الأولى (١٩٥٨م) ووجد فيه القراء سلسلة من المحاضرات الجامعية تعالج أدقَّ المباحث القرآنية بأسلوب علمي بسيطٍ يرضي أذواق الطلاب والباحثين ولا يستعصي فهمه على أوساط المتعلمين فلم يكن عجباً أن تقبلته المكتبات

(١) طبع في عام (١٩٦٧).

(٢) ينظر في سرد مؤلفاته: إتمام الأعلام: ٢٩، تتمة الأعلام: ٢٤٢/١، تكملة معجم المؤلفين: ٢٤٢، عقد الجواهر: ١٨٥٧/٢، مجلة كلية الدعوة الإسلامية (محكمة) العدد الثامن سنة (١٩٩١م)، بحث: دراسة لكتاب الإسلام ومستقبل الحضارة للدكتور صبحي الصالح، الجفائري: ١٩٤ – ١٩٥.

(*) الطبعة التي اعتمدت عليها هي: الطبعة الخامس عشرة، تشرين الثاني (نوفمبر ١٩٨٣م)، دار العلم للملايين بيروت – لبنان.

الإسلامية والمعاهد العلمية: الدينية والأدبية بقبول حسن، وأن عملت على نشره بدافع ديني أو باعث علمي...))[1].

ثم يبين أنَّ الكتاب في طبعته الأولى ــ لم يكن ((يزيد على دروس جامعية لممت – كما يقول ــ شتاتها مما ألقيته خلال عامين على طلاب ((شهادة علوم اللغة العربية)) في كلية الآداب بجامعة دمشق، ولم يكن لي مطمع في هذه الدروس النظرية أوسع من أن تكون في أيدي أولئك الطلاب مفاتيح الدروس العملية في التفسير...)) [2] ولذلك فقد صرَّح في تقديمه الموجز للطبعة الأولى بأنه توخى في عرض المباحث الموجودة في الكتاب السهولة والإيجاز، ولم يقصد إلى الاستقصاء والاستيعاب، وأنه لم يقم بأكثر من محاولة لتبسيط العلوم الكثيرة المتعلقة بالقرآن، وتقريبها إلى أذهان الباحثين من طلاب الثقافة العربية الإسلامية.

وبعد ذلك يشير إلى الزيادات التي ألحقها بالطبعات اللاحقة[3]، وأصبح الكتاب بعد هذه الزيادات والتنقيحات كأنه أُلف ليكون بحثاً أكاديمياً ينال به صاحبه درجة علمية لما فيه من الحرص على التوثيق وحسن التبويب والتقسيم.

ثانياً ـ خطة الكتاب ومضمونه وأهم مصادره:

يستحسن ــ قبل الحديث عن خطة الكتاب ومضمونه ــ أن يُشار إلى أمرٍ مهم لابد أن يلحظه كل من يقرأ الكتاب، ويتصفحه بدقه وهو ((المنهجية العلمية)) التي سار عليها المؤلف من حيث التوثيق والعزو والترتيب والتقسيم، وما تتطلبه المباحث من المناهج: التاريخي والتحليلي والنقدي ــ التي تناولها؛ ذلك لأن من يقوم بتأليف الكتب لتكون مقررات جامعية، أو تطبع وتطرح في الأسواق لا يراعي كثيراً المنهجية العلمية في عرضه لمحتويات كتابه، وإنما يجعل جلَّ همِّه في جمع المعلومات وسردها ووضعها في الكتاب على الأغلب ــ وهذا ما يلمسه المطلع على كثير من المقررات الجامعية في كليات عديدة من الجامعات العربية والإسلامية.

وقد أشار الدكتور صبحي الصالح إلى ذلك في مقدمة الكتاب، فقال ــ بعد أن ألمح إلى الزيادات التي ألحقها بالكتاب وتنقيح بعض العبارات وتهذيبها ــ: ((فقد نهجت في تبويب هذه «المباحث» نهجاً أرجو أن يجده القارئ طريقاً مبتكراً، إذ جعلتها على أربعة أبواب تترادف هي وفصولها ــ على رسلها ــ ترادفاً متسلسلاً منطقياً، وتتدرج خلال تعاقبها كل

(١) مباحث في علوم القرآن، المقدمة: ٥ – ٦.

(٢) مباحث في علوم القرآن، المقدمة: ٥ – ٦.

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه.

مسألة قرآنية لا يسع جهلها أحداً من العرب والمسلمين..))[١] إلى غير ذلك مما ذكره في شرح خطته التي سار عليها ومنهجه العلمي الذي اتبعه[٢].

ومن هنا يمكن القول:

إن مؤلف الكتاب المذكور عالج الموضوعات التي تطرق إليها وفق خطة بحث متكاملة، مرتبة ترتيباً منطقياً تقتضيه طبيعة البحث وموضوعه، فقد قسم كتابه إلى أربعة أبواب وخاتمة وألحق بآخر الكتاب جريدة المراجع باللغة العربية واللغة الأجنبية مع مسرد للأعلام (الأشخاص فقط) وفهرس لموضوعات الكتاب.

أفرد الباب الأول[٣] ــ بفصوله الثلاثة ــ للقرآن والوحي، فذكر في الفصل الأوّل أسماء القرآن وموارد اشتقاقها، وأسهب في الفصل الثاني ــ في تفسير ظاهرة الوحي؛ لأنها ــ كما ذكر ــ توطئة طبيعية بين يدي هذه الدراسة القرآنية، وفي الفصل الثالث ــ أطال الوقوف عند الحديث عن تنجيم القرآن وأسراره وحكمه، وأتى فيه بأفكار قيمة في ما يتعلق بالتدرج في التعاليم.

وانتقل في الباب الثاني[٤] إلى الحديث عن تاريخ القرآن من خلال ثلاثة فصول، تناول في الفصل الأول الحديث عن جمع القرآن وكتابته بإسهاب، وردَّ على كثير من شبهات المستشرقين والمستعجمين.

وتكلّم في الفصل الثاني عن المصاحف العثمانية، وما طرأ عليها من وجوه التحسين والتجويد، وأضاف بعض التحقيقات الجديدة التي انتهى إليها في نشأة الرسم القرآني وتطوره.

وناقش في الفصل الثالث موضوع الأحرف السبعة كما نطقت بها أصحُّ الوثائق التاريخية، وأثار فيها بعض القضايا الخطيرة التي ينبغي أن يطلع عليها علماء الإسلام ليبلوا خيرها وشرها ــ حسب رأيه ــ، وأطال النفس في الباب الثالث[٥] الذي عنون له ((علوم القرآن))، وعالج موضوعاته من خلال ثمانية فصول، واستغرق أكثر من نصف الكتاب ؛ لأن عنوان الكتاب ((مباحث في علوم القرآن))، فكان من الطبيعي أن تدور فصوله حول العلوم القرآنية الصميمة بروح في البحث جديد ــ على حد قوله ــ، ويذكر الشيخ

(١) المصدر السابق نفسه، كلمة المؤلف في الطبعة الجديدة: ٦.

(٢) ينظر: المصدر السابق نفسه، كلمة المؤلف في الطبعة الجديدة: ٥ – ٨.

(٣) من: ١٥ – ٦٢.

(٤) من: ٦٣ – ١١٦.

(٥) من: ١١٧ – ٢٨٦.

صبحي الصالح في حديثه عن الباب الثالث[1] – أن هذا الباب قد امتاز ((بكثير من التحقيقات الطريفة والزيادات الشافية الكافية التي سيقدُرُها حق قدرها كل من تيسر لـه أن يقـرأ فـي أُولى طبعاته..))[2].

ذكر في الفصل الأول ـــ لمحة تاريخية عن علوم القرآن، ووقف في الفصل الثاني عنـد مبحث ((علم أسباب النزول)) وحلَّل وناقش، وفي الفصل الثالث تحدث عـن علـم المكـي والمدني، وفصل في الحديث عن سمات القرآن المكي والمدني الأسلوبية والموضوعية، وذكر نماذج من الآيات القرآنية للتدليل على ما يقول.

وفي الفصل الرابع ذكر لمحة خاطفة عن فواتح السـور وما قيل فيها، وانتقل في الفصل الخامس إلى الحديث عن ((علم القراءات ولمحة عن القراء))، وفي الفصل السادس أطـال الوقوف عند ((علم الناسخ والمنسوخ))، وذكر أقوال العلماء، وحلَّلها، وناقشها، واختار مـا رآه صواباً. وتناول في الفصل السابع علم الرسم القرآني، وختم البـاب بالفـصل الثـامن، وعنوانه:

((علم المحكم والمتشابه)) غير أنه لم يسهب في الحديث عنه كما كان شـأنه فـي بقيـة فصول الكتاب.

وخصص الباب الرابع[3] بالحديث عن ((التفسير والإعجاز)) من خلال أربعة فـصول ـــ تتبع في الفصل الأول نشأة التفسير وتطوَّره، وأوضح في الفصل الثاني كيفية تفسير القـرآن بالقرآن، وفي الفصل الثالث تحدث عن إعجاز القرآن، فأشـار إلـى مـا ذكـره القـدماء والمعاصرون من أبحاث متعلقة بالإعجاز، وخصص الفصل الرابع والأخير من الباب الرابع بالحديث عن ((الإعجاز في نغم القرآن))، وردَّ سحر القرآن بالمقام الأول ـــ على حد قوله ـــ إلى إيقاعه الداخلي في نسقه الذي يجمع بين مزايا النثر والشعر جميعاً متابعاً في ذلك سيد قطب صاحب ((التصوير الفني في القرآن))، وفي الخاتمة[4] لخص أهم النتائج التي توصل إليها من خلال الأبواب والفصول التي عالج في ثناياها موضوعات وأبحاث الكتاب، فذكر أن هذا هو القرآن... إنه وحي يوحى، تنزيل يتنزَّل، حظي باهتمام العلماء وعنايتهم بما لم يحظ به أي كتاب آخر، إنه كتاب مجيد ﴿ **لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنـزِيلٌ مِّـنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** ﴾ [فصلت: ٤٢].

---

(١) من: ١١٧ – ٢٨٦.

(٢) ينظر ـــ كلمة المؤلف في الطبعة الجديدة من الكتاب ـــ : ٦ – ٧.

(٣) من: ٢٨٧ – ٣٤٠.

(٤) من ٣٤١ – ٣٤٥.

وأما مصادر الكتاب فهي متنوعة الفنون وكثيرة العدد، فقد ذكر في ((جريدة المراجع)) [1] ما يزيد على تسعين مرجعاً باللغة العربية، بالإضافة إلى عدد من المراجع الأجنبية – جمع فيها بين القديم والمعاصر، واختارها من علوم مختلفة كعلم التفسير وعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلم التوحيد، وقد ألمح إلى ما استعان به من آثار العلماء القدامى وكتب المعاصرين، فقال: ((إنما حاولت بهذا الكتاب تبسيط طائفة من أمهات المسائل القرآنية قبستها غالباً من آثار علمائنا الأبرار القدامى غير متجاهل أطرف ما جاء به بعض الأتقياء من المعاصرين..)) [2].

ومن أهم المراجع التي رجع إليها:

– البرهان في علوم القرآن[3]: للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (٧٩٤ هـ) جمع فيه صاحبه زبدة ما صنف قبله وأضاف عليها، وحقق مسائل كثيرة وجعلها في سبعة وأربعين نوعاً أعطى كل نوع حقه من البحث والدرس والبيان[4]، وهو كتاب مطبوع ومحقق.

– الإتقان في علوم القرآن[5]: للإمام الحافظ أبي بكر جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ) وهو من أجمع ما صنف في هذا الباب – أفاد من مؤلفات السابقين وخاصة ((البرهان)) وزاد عليه، وتناول علوم القرآن الكريم وما يلحق بها في ثمانين نوعاً وطبع الكتاب عدة طبعات[6].

– مناهل العرفان في علوم القرآن[7]: للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني (١٣٦٧ هـ – ١٩٤٨م) أحد علماء الأزهر المعاصرين تناول فيه تاريخ علوم القرآن، وبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، ورد على الشبهات التي أثيرت حول بعضها بأسلوب علمي رصين[8]

---

(١) من ٣٤٦ – ٣٨٢.

(٢) ينظر: المقدمة: ٩.

(٣) ينظر: ١٩ في البحث عن أسماء القرآن وموارد اشتقاقها، ٣٦ في الحديث عن ظاهرة الوحي، ٢٩٠ في البحث عن التفسير ونشأته إلى غيرها من الصفحات.

(٤) ينظر: البرهان: ١ / ٩، لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، د. محمد عجاج الخطيب: ١٤٢ – ١٤٣.

(٥) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ٣٦، ٥٠، ٥١، ١٣٤، ٢٤٠ وغيرها.

(٦) ينظر: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر: ١٤٣.

(٧) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ٦٨، ٦٩، ٨٦، ٩٥، ٢٦٣ وغيرها.

(٨) ينظر: مناهل العرفان، المقدمة ١/٨ وما بعدها، لمحات في المكتبة والبحث والمصادر: ١٤٤.

وهو مطبوع.

ــ التصوير الفني في القرآن[1] لسيد قطب (١٣٨٧هـ ــ ١٩٦٦م) الذي درس فيه مؤلفه بلاغة القرآن وسحره وطبع في القاهرة (١٩٤٩م).

ــ الظاهرة القرآنية[2] لمالك بن نبي (١٣٩٣هـ ــ ١٩٧٣م) من كبار المفكرين الجزائريين المعاصرين، ترجمة: عبد الصبور شاهين، اهتم فيه مؤلفه بتحقيق منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية، وهو مطبوع.

ــ النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن) [3] للدكتور محمد عبد الله دراز (١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٨م)، وهو كتاب قيم طبع عدة مرات. إلى غيرها من المراجع في التفسير والقراءات والحديث والتوحيد.

ثالثاً- مكانة الكتاب العلمية في المكتبة الإسلامية:

إنّ من يقرأ مؤلفات الدكتور صبحي الصالح عموماً ــ يجد أنها تجمع بين منهجية علمية صارمة ودقة فائقة في معالجته لموضوعات كتبه، وتنم على ثقافة علمية موسوعية في العلوم التي تناولها. وإذا كان هذا الكلام يصدق على معظم مؤلفاته، فإنه يصدق على كتابه ((مباحث في علوم القرآن)) بأجلى صوره. ولعل أهم ما يمتاز به عمل الشيخ الصالح في هذا الكتاب هو أنه:

ــ عرض فيه أهم مسائل علوم القرآن عرضاً علمياً جيداً[4]، وأسهب في معالجة كثير منها بأسلوب علمي جذاب جميع فيه بين التحقيق العلمي الباهر والتحليل النقدي الرائع.

ــ أحسن الإفادة من آثار العلماء السابقين، وما كتبه العلماء المعاصرون في المسائل التي تناولها.

ــ سلّط الضوء على بعض المسائل المتعلقة بعلوم القرآن كما في أبحاث: الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمكي والمدني، ودعا إلى الاهتمام بالتفسير البياني بل بوجوب الاشتغال به في جميع الكليات الشرعية العالية والثانوية.

ــ لم يكتف بالنقل من المراجع والمصادر على عادة بعض الباحثين والمؤلفين ــ وإنما يتناول ما ينقله بالنقد والتحليل والمناقشة والترجيح مع التدليل على ما يذهب إليه.

---

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ١٦٢، ٣٢٠، ٣٣٤ وغيرها.

(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ٢٦، ٣٣ وغيرها.

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه: ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٨، ٤٠ وغيرها.

(٤) ينظر: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر: ١٤٥.

ــ ردٌّ على الأوهام والشبه التي أثارها بعض المغرضين حول القرآن وعلومه كالمستشرقين ومن سار على نهجهم بأسلوب علمي مكين ورصين.

ــ ذكر في هوامش الكتاب تعليقات مفيدة وتحقيقات رائعة في مسائل عديدة من مسائل علوم القرآن.

لهذه المزايا ذاع صيت الكتاب، واشتهر في أوساط العلماء وطلاب العلم، وأشادوا به[١]، وأصبح مرجعاً للكثير من الباحثين الذين كتبوا في علوم القرآن، ومقرراً من مقررات التدريس ــ كما سبق ــ في المعاهد والجامعات.

ولعلّه من المناسب أن أشير إلى بعض الكتب المطبوعة التي كان الكتاب المذكور مرجعاً لها، منها:

ــ إتقان البرهان في علوم القرآن، للأستاذ الدكتور فضل حسن عباس.

ــ أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام، للدكتور عبد الإله الحوري.

ــ في تاريخ القرآن وعلومه، للدكتور محمد الدسوقي.

ــ بحوث في علوم القرآن وعلومه، الدكتور محمد نبيل غنايم.

ــ مباحث في علوم القرآن، للشيخ مناع القطان. وغيرها

رابعاً ـ نماذج من المسائل التي تميّز في معالجته لها في الكتاب:

اقتحم الدكتور صبحي الصالح غمار التأليف بعقلية متفتحة وقدرات علمية ناضجة، رأى من خلالها أنَّ الأوائل تركوا للأواخر الكثير مما يمكن الكتابة فيه وخوض غماره مخالفاً بذلك الذين يرون أن الأوائل لم يتركوا شيئاً لمن بعدهم كما في القول الذي يتردد أحياناً على ألسنة بعضهم: ((ما ترك الأوّل للآخر شيئاً))، بل هو من أنصار القائلين ((كم ترك الأوّل للآخر))، وهذا ما أشار إليه في مقدمة كتابه: ((علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة))[٢].

فقال: ((ويخيل إلى كثير من الناس أنَّ هذا اللون من الدراسة [علوم الحديث وعلوم القرآن] سهل ميسَّر وأنَّ طريقه آمن معبَّد، وأن الأقدام فيه ثابتة لا تزل؛ لأنَّ علماءنا السالفين الأبرار مهَّدوه كلَّ ممهد، وما تركوا لأمثالنا شيئاً نزيده فما علينا إلا أن نغترف من بحرهم قانعين بتلخيص تصانيفهم وأقوالهم...))، وأضاف بعد ذلك قائلاً: ((نرى لزاماً أن نبادر إلى تصحيح هذا الخطأ الشائع جازمين بأن هذا اللون من الدراسة أشد وعورة وأحوج

(١) من الذين أشادوا بالكتاب ــ على الجملة ــ الأستاذ الدكتور نورالدين عتر أستاذ التفسير والحديث في كلية الشريعة في جامعة دمشق. وكان ذلك في جلسة علمية في مدينة دمشق.

(٢) صفحة: ط.

إلى طول الجهد والعناء من تحقيق النصوص ونشر المخطوطات؛ لأنَّه يجمع في آن واحد بين التأليف والتحقيق، ويحاول إحكام الربط بين النتاج القديم والمنهج الجديد))، وأشار إلى هذا المعنى في كتابه: ((مباحث في علوم القرآن))[١] بأسلوب آخر قائلاً: ((ولو اكتفينا بذلك [الوقف عندما انتهى إليه القدماء] لما وسعنا أن نكشف النقاب عن وجه القرآن الساحر الجذاب؛ فإن منهج الدراسة القديمة لا يكافيء ما ينبغي لكتاب الله من تفحص كل جانب من جوانبه التي قامت حولها المدارس والمذاهب والآراء ...)) إلى آخر ما قال في هذا المجال.

ومن هنا فقد استعرض أقوال القدامي بإسهاب في المسائل التي تناولها، وحلّلها، وناقشها، ورجَّح بينها، واختار منها ما رآه صواباً أو مقدماً على غيره.

ومن نماذج المسائل التي تطرّق إليها:

النموذج الأول: «أسماء القرآن وموارد اشتقاقها».

ففي حديثه عن ((أسماء القرآن وموارد اشتقاقها))[٢] ــ أسهب في استعراض أقوال العلماء في بيان معنى لفظ ((القرآن)) واشتقاقه في اللغة، فذكر أن العلماء ذهبوا « في لفظ القرآن» مذاهب، فهو عند بعضهم مهموز، وعند بعضهم الآخر غير مهموز))[٣] وبعد أن عرض لأقوالهم، رجحَّ قول أبي الحسن علي بن حازم اللحياني (٢١٥هـ) في أن ((القرآن)) مصدر مهموز بوزن ((الغفران))، مشتق من ((قرأ)) بمعنى تلا، وسمي به المقروء تسمية للمفعول بالمصدر، فقال: ((.. والأخير [قول اللحياني] أقوى الآراء وأرجحها، فالقرآن في اللغة مصدر مرادف للقراءة، ومنه قوله – تعالى ــ : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۞ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ [القيامة: ١٧ ــ ١٨]...)) [٤] ثم ذكر أنّ ((قرأ)) بمعنى ((تلا)) أخذها العرب من الآرامية وتداولوها ذهاباً منه إلى أن العرب في الجاهلية ((حين عرفوا لفظ ((قرأ)) استخدموه بمعنى غير معنى التلاوة، فكانوا يقولون:

هذه الناقة لم تقرأ سَلىً قَطّ، يقصدون أنها لم تحمل ملقوحاً ولم تلد ولداً. ومنه قول عمرو بن كلثوم: هجانُ اللون لم تقرأ جنينا...)) [٥].

---

(١) ١٠

(٢) في الفصل الأول من الباب الأول: ١٧ – ٢١.

(٣) مباحث في علوم القرآن: ١٨ فما بعدها.

(٤) المصدر السابق نفسه: ١٩.

(٥) مباحث في علوم القرآن: ٩، وينظر لسان العرب، ((قرأ)) ١ / ١٣٢، وشرح المعلقات السبع، للزوزني: ٩٦، والمعلقات العشر دراسة نصوص، فوزي عطوي: ١١٥. وصدر البيت: ذراعي عَيْطَلٍ أو ماء بَكْرٍ.... هجانِ اللون لم تَقْرأ جنينا. للشاعر عمرو بن كلثوم التغلبي من أصحاب المعلقات، والبيت من معلقته المشهورة يذكر فيها أيام بني تغلب ويفتخر بهم.

وقد انتصر لهذا الرأي معتمداً على عدد من المستشرقين الذين أشاروا إلى ذلــك، فقــال: ((أما قرأ بمعنى ((تلا))، فقد أخذها العرب من أصل آرامي، وتداولوها. فمن المعروف كما يقول برجشتراسر/ G.Bergstraesser أن اللغات الآرامية والحبشية والفارسية تركت فــي العربية آثاراً لا تنكر؛ لأنها كانت لغات الأقوام المتمدينة المجــاورة للعــرب فــي القــرون الســابقة للهجــرة))[1]، وأضاف: ((وما لنا نستغرب هذا ولا نصدقه، ونحن نعلم أن لهجات الآرامية المختلفة كانت تسود كل بلاد فلسطين وسورية وبين النهرين وبعض العراق، ونعلم أيضاً أن جوار العرب لليهود الذين كانت لغتهم الدينية الآرامية عجل في انتشار كثيــر مــن الألفاظ الدينية الآرامية..)) [2]، ثم ذكر أسماء بعض المستشرقين الذين أشاروا إلــى ذلــك، وساق طائفة من الكلمات التي قيل عنها: إنها آرامية وسريانية وعبرية استعملها العرب مــن أثر الجوار مع اليهود وسواهم من أصحاب الملل، وذكر منها ((قرأ، كتب، كتــاب، تفــسير، تلميذ، فرقان، قيوم، زنديق))، ورأى أن هذا الذي ذهب إليه لا ينافي كون القــرآن منــزلاً باللغة العربية من أوله إلى آخره قائلاً: ((ومهما يكن من شيء فإن تداول العرب قبل الإسلام للفظ (قرأ) الآرامي الأصل بمعنى ((تلا)) كان كافياً لتعريبه واستعمال الإسلام له في تــسمية كتابه الكريم)) [3]. وهذا الكلام منه ينطبق على كل الألفاظ التي قيل عنها: إنها معرّبة.

ومن المعلوم لدى الباحثين في الدراسات القرآنية أنّ هذه المسألة خلافية[4] وقد تعددت فيها أقوال العلماء فهناك من خالف الرأي القائل بأن هذه الألفاظ أصولها غير عربية قديماً وحديثاً ــ فمن القدماء[5] الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) ومحمد بــن جريــر الطبــري (٣١٠هـ) وأبو عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٩هـ)، ومن المعاصرين[6] الشيخ الدكتور فــضل حسن عباس فهؤلاء على عدم وقوع شيء من غير لغة العرب في القرآن لقولــه تعالى: ﴿إِنَّا

---

(١) مباحث في علوم القرآن: ١٩ – ٢٠.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) مباحث في علوم القرآن: ١٩ ــ ٢٠.وانظر ــ مايقوله الأستاذ الدكتور نورالدين عتــر ــ فــي كتابــه :القــرآن الكــريم والدراسات الأدبية: ٨ ــ ٩.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٨٧/١ – ٢٩٠ (النوع السابع عشر: معرفة ما فيه من غير لغة العرب)، الإتقــان فــي علوم القرآن: ١٠٥/٢ – ١٢٠ (النوع الثامن والثلاثون: فيما وقع بغير لغة العرب)، علوم القرآن الكريم للأســتاذ الــدكتور عتر: ٢٥٩ – ٢٦١ وغيرها.

(٥) (ينظر: الرسالة: ٤١ – ٤٢، تفسير الطبري، المقدمة: ١ / ٦، الصاحبي في فقه اللغة، أحمد بن فارس: ٢٨ – ٣٠.

(٦) ينظر: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية (نقد مطاعن ورد شبهات): ٢٥ ــ ٣٠، دراسات في علوم القــرآن (رؤيــة جديدة)، د. أحمد ياسوف: ٤٧ – ٤٩.

أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

ونُقل عن أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) أنه حكى الخلاف في ذلك ونسب القول بوقوعه إلى الفقهاء والمنع إلى أهل العربية، ثم قال: ((والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء إلا أنها سقطت إلى العرب فعربتها بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية ثم نزل القرآن... فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال أعجمية فصادق))[١].

ويمكن القول: إن رأي الشيخ صبحي الصالح[٢] يتفق مع هذا الرأي، وهو الذي اختاره المحققون من العلماء للتوفيق بين الرأيين المتقابلين[٣].

النموذج الثالث: ظاهرة الوحي.

وما ذكره في حديثه عن ((ظاهرة الوحي))[٤] في تعريفه للوحي ومعالجته لهذه الظاهرة من التأكيد على تماثل ظاهرة الوحي عند جميع الأنبياء؛ لأن مصدرها واحد؛ وغايتها واحدة كما قال – تعالى –: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ.... ﴾ [النساء: ١٦٣ – ٦٤] وفي سوقه للمعاني اللغوية للوحي وصور الوحي وكيفياته – حاول أن يردَّ على كل من أراد أن يجرِّد الوحي الإلهي لأنبيائه مما يميزه عن غيره من صور الإلهام والوحي النفسي واللاشعور وغيرها، فقد ردَّ على ما ورد في قاموس الكتاب المقدس بقوله: ((ولقد يكون مؤسفاً لنا – بعد أن استهوتنا الفكرة القرآنية التي تؤكد اتحاد مفهوم الوحي عند الأنبياء جميعاً – أن نقع في قاموس ((الكتاب المقدس)) على تفسير للوحي يختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسيره الجامع الموحد، إذ الوحي في هذا القاموس: ((هو حلول روح الله في روح الكتاب الملهمين لاطلاعهم على الحقائق الروحية والأخبار الغيبية من غير أن يفقد هؤلاء الكتاب بالوحي شيئاً من شخصياتهم فلكل منهم نمطه في التأليف وأسلوبه في التعبير))[٥]، ثم بين أن هذا التعريف هو أقرب ما يكون إلى مدلول الكشف الذي عرفت

---

(١) على ما نقله عنه ابن فارس في الصاحبي: ٢٩. ينظر: البرهان: ١ / ٢٩، الإتقان: ١٠٨/٢.

(٢) قارن ما ذكره الشيخ صبحي بما ذكره ابن عطية المفسر(٥٤٨هـ) في مقدمة تفسيره في: مقدمتان في علوم القرآن، مقدمه ابن عطية لتفسيره المسمى المحرر الوجيز: ٢٧٦.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ١/ ٢٩٠ الإتقان في علوم القرآن: ١٠٨/٢، علوم القرآن الكريم: ٢٦٠ – ٢٦١.

(٤) ينظر: الفصل الثاني من الباب الأول: ٢٢ وما بعدها.

(٥) مباحث في علوم القرآن: ٢٥.

البشـرية ألواناً صافية لدى الشـعراء الملهمين والعارفين وألواناً (عَكِرة كَدِرة) لدى الكهان والعرافين.

وأقصى عن ظاهرة الوحي الإلهي كلَّ الألفاظ والمصطلحات التـي تعكـر صـفو هـذه الظاهرة، وتبعدها عن معناها الحقيقي في حق الأنبياء والرسل ((كالكشف والإلهام والحـدس الباطني والشعور الداخلي (أو اللاشعور) مبيناً أن ((طبيعة الحقائق الدينية والأخبار الغيبية في ظاهرة الوحي تأبى الخضوع لهذه الأساليب ((اللاشعورية)) التي تستشف حجاب المجهـول بالفراسة الذكية الخفية والحدس الباطني السريع مثلما تأبى الخضوع لمقاييس الحس الظاهرة التي تخترق حرمات المجهول بالأدلة المنطقية والاستنباط المتروي البطيء)) [1].

ومن هنا فقد خالف الشـيخ محمد عبده في تعريفه للوحي ــ قائلاً ــ تعليقاً في الهامـش ــ : ((لذلك لا نتفق مع الإمام محمد عبده حين جعل الإلهام وجداناً تستيقنه النفس..)) [2].

وبعد هذا التحليل العميق والمعالجة الشائقة والرد على كل التصورات المخالفة لمـضمون الوحي وكيفياته ــ خلص إلى أن ظاهرة الوحي ((تخضع لتصور حوار علوي بين ذاتـين: ذات متكلمة آمرة معطية وذات مخاطبة مأمورة متلقية)) [3].

ثم ساق عدداً كبيراً من الأدلة الحديثية التي تصف ظاهرة الوحي والأدلة القرآنية لتقوية ما ذهب إليه، وردَّ على بعض الشبهات التي أثيرت حول الموحى به قديماً وحديثاً، معتمداً على ما كتب في هذا المجال من قبل السابقين عليه قدماء ومعاصرين[4].

النموذج الثالث: تنجيم القرآن وأسراره

وفي الفصل الخاص بتنجيم القرآن وأسراره[5] ــ يتحدث عن نزول القرآن منجماً بحسب الحاجة خمس آيات وعشر آيات وأكثر وأقل ــ على حد قوله ــ وتدرجـه مـع الأحـداث والوقائع والمناسبات الفردية والاجتماعية التي تعاقبت في حياة الرسول ﷺ في الفترة المكيـة والمدنية، ثم يشير إلى قول أبي عمرو عامر بن شراحيل الشعبي (١٠٩هـ) بأنه ((قد بدأ نزول القرآن في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجماً في أوقات مختلفة من سائر الأوقات)) مصوباً له وموجهاً بقوله: ((والشـعبي يجمع في هذا الرأي بين قولـه تعالى: ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِـي لَيْلَـةِ الْقَدْرِ** ﴾ [القدر: ١] وقولـه: ﴿ **وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ** ﴾ [الإسـراء:

(١) مباحث في علوم القرآن: ٢٧ وقارن بما ورد في النبأ العظيم، دراز: ٣٤.
(٢) مباحث في علوم القرآن: ٢٦، وانظر: رسالة التوحيد، محمد عبده: ١٠٨.
(٣) مباحث في علوم القرآن: ٢٧، وانظر: من روائع القرآن، أ.د. البوطي: ٣٤.
(٤) انظر: الإتقان: ١ / ١٢٨، مدخل إلى القرآن الكريم، د. محمد عبد الله دراز: ١٢٦ وما بعد، الظاهرة القرآنية: ١٣٩.
(٥) الفصل الثالث من الباب الأول: ٤٩ – ٦٢.

١٠٦] وهو فهم سديد لا يتضارب مع إخبار الله بإنزال كتابه في ليلة مباركة وفي شهر رمضان؛ إذ يكون المراد أنه تعالى ابتدأ إنزاله في ﴿ لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ ﴾ [الدخان: ٣] ووصف هذه الليلة بأنها ليلة القدر وهي إحدى ليالي رمضان كما في قوله: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ثم استمرَّ نزوله نجوماً بعد ذلك متدرجاً مع الوقائع و الأحداث))(١) ويُظهر عدم ميله إلى الرأي القائل: إن للقرآن تنزلات ثلاثة، الأول: إلى اللوح المحفوظ، والثاني: إلى بيت العزة في السَّماء الدنيا، والثالث: تفريقه منجماً بحسب الحوادث ؛ معللاً موقفه ذاك ((بأن هذه التنزلات المذكورة من عالم الغيب الذي لا يؤخذ فيه إلا بما تواتر يقيناً في الكتاب والسنة. فصحة الأسانيد في هذا القول لا تكفي وحدها لوجوب اعتقاده فكيف وقد نطق القرآن بخلافه! إن كتاب الله لم يصرح إلا بتفريق الوحي وتنجيمه...))(٢) ثم ينتقل إلى الحديث عن حكم وأسرار نزول القرآن منجماً.

ومن أطرف ما ذكره في هذا المجال ــ أنه أوضح أن الإسلام ((فرَّق بين الأعماق والسطحيات في أنفس الأفراد والمجتمعات؛ فكل قضية عميقة الجذور في نفس الفرد اتخذت شكل عادة شعورية، وكل قضية عميقة الجذور في نفس المجتمع اتخذت شكل تقليد اجتماعي أو عرف دولي فللإسلام فيها موقف المتمهل المتريث الذي يؤمن بأن البطء مع التنظيم خير من العجلة مع الفوضى))(٣) ومقابل ذلك، فكل ((قضية سطحية تتزلق إلى نفس الفرد أو إلى نفس الجماعة فتفسد عليها فطرتها الزكية النقية؛ فهي جَريمة في الحياة الإنسانية لا يجوز السكوت عنها فليقطع الإسلام فيها برأيه ولتكن حدوده فيها غير قابلة للنقاش..)) (٤) ثم أوضح نظرة الإسلام إلى الأمور التي قام بتحريمها في ضوء هذه التفرقة بين الأعماق والسطحيات في الأنفس والآفاق وفي الأفراد والمجتمعات، فذكر أن القتل والسرقة والزنى والغصب وأكل أموال الناس بالباطل ومختلف ضروب الغش حرَّمها الإسلام مرةً واحدة تحريماً قاطعاً لا تساهل فيه، وأن ما ورد من أن تحريم أكثرها من الكتاب جاء متأخراً في المدينة بعد هجرة الرسول ﷺ إليها لا يسوغ القول على وجه الإطلاق والتعميم بتدرج التحريم على مراحل في هذه الشؤون وعدَّ ذلك من قبيل ((تأخير البيان لوقت الحاجة)).

(١) مباحث في علوم القرآن: ٥٠ ــ ٥١.

(٢) المصدر السابق: ٥١ قارن بما ورد في مناهل العرفان: ١ /٦٧ – ٧١ حيث أثبت الاحتجاج على الأخذ بهذا القول بما روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – من الآثار.

(٣) مباحث في علوم القرآن: ٥٧ وما بعدها.

(٤) مباحث في علوم القرآن: ٥٧ وما بعدها.

وأما التدرج فإنه يكون في النوازل القرآنية في مثل الخمر والميسر من العادات الشعورية أو الأمراض النفسية إلى غيرها[1]. وختم الشيخ حديثه عن التدرج في التشريع بالإشارة إلى أن في تدرج نزوله برهاناً قاطعاً على أنه من عند الله سبحانه وتعالى ــ قائلاً: ((وبعد... لئن كان تصوير الوحي لشخص الرسول دليلاً وجدانياً على صدقه ﷺ، لعمري إنه في تدرج نزوله برهان منطقي دامغ على أنَّ هذا الكتاب المجيد كلام الله العليم الحكيم أنزله على رسوله هدى وموعظة وتبياناً لكا شيء)) [2].

النموذج الرابع: جمع القرآن وكتابته.

وفي حديثه عن ((جمع القرآن وكتابته))[3] أفاض في الكلام عن كلٍّ ما له علاقة بالبحث، ولعل أهم الأمور التي يمكن الإشارة إليها في معالجته لهذه المسألة:

ــ ردُّه على المستشرق ((بلاشير / Blachere)) في حصره عدد حفاظ القرآن في سبعة[4] من الحفاظ اعتماداً على بعض الروايات التي وردت بصيغة الحصر دون محاولة منه التعرف على ما قيل في شأن الحصر الوارد فيها، يقول ــ في حديثه ــ عن الحفاظ ــ : ((ولو أخذنا بظاهر الروايات التي يذكرها البخاري في ((صحيحه)) لحسبنا أن عدد الحفاظ على عهد رسول الله ﷺ لا يزيد على السبعة، وهؤلاء السبعة أنفسهم لا تسرد أسماؤهم متعاقبة في رواية واحدة في ((الصحيح))، وإنَّما تجمع من ثلاث روايات[5] فيه مع ترك الأسماء المكررة، ولذلك يطلق المستشرق ((بلاشير)) الحكم: بأن

---

(١) ينظر مباحث في علوم القرآن ٥٩ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ٦٢.

(٣) في الفصل الأول من الباب الثاني وهو بعنوان: تاريخ القرآن: ٦٥ فما بعدها.

(٤) وهؤلاء السبعة هم ــ كما ورد في الهامش (١) من الصفحة: ٦٦ من الكتاب ــ : عبد الله بن مسعود، سالم بن معقل مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو زيد بن السكن، وأبو الدرداء. وبعد ذكره لهؤلاء يشير إلى أنَّ بلاشير نفسه يذكر في موضع آخر اسماً من أسماء هؤلاء الحفظة غير المذكورين وهو سعيد بن عبيد، ويشير إلى أنه كان يلقب بالقارئ.

(٥) الروايات الثلاث عن البخاري هي:

الأولى: عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت النبي ﷺ يقول: { خذوا القرآن من أربعة من عبد الله ابن مسعود، وسالم، ومعاذ، وأبي كعب } (٤٧١٣).

الثانية: عن قتادة، قال: سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد النبي ﷺ ؟ فقال: أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد. قلت: من أبو زيد ؟ قال: أحد عمومتي(٤٧١٧).

والثالثة: عن أنس بن مالك، قال: مات النبي ﷺ ولم يجمع القرآن غير أربعة: ((أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد)) (٤٧١٨)، صحيح الإمام البخاري،كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه=

الحديث النبوي لا يعرف للقرآن إلا سبعة من الحفاظ))[1]، ثم يردُّ عليه مبيناً أن حكمه هذا لم يكن دقيقاً لأنه صدر من دون إحاطة بما ذكره العلماء المتخصصون في هذا المجال، فيقول: ((ويفوته ما علّق به العلماء على هذه الروايات مستبعدين صيغة الحصر و مؤولين ما جاء فيها تأويلاً سائغاً مقبولاً))[2][3]، ثم يذكر أقوال العلماء في ذلك ويتحدث عن بعض العوامل التي شجّعت الصحابة على حفظ القرآن مما يدل على أنَّ عدد الذين كانوا يحفظون القرآن كثير بدلالة ما ذكره مصنفو طبقات القراء.

ــ وردّه عليه وعلى غيره من المستشرقين الذين زعموا أن الخليفة عثمان بن عفان ﷺ في ما قام به من جمع القرآن ونسخ المصاحف وفق قواعد محكمة وإرسالها إلى الأقطار[4] ــ إنما سعى إلى تحقيق هذا العمل العظيم بدافع من نزعته ((الارستقراطية)) المكية التي كان خير ممثل لها ــ على حد قولهم ــ فيقول ــ في ردِّ ذلك ــ : ((لا مستند لهم في شيء من هذا إلا خيالهم الخصيب وظنهم الكاذب، وإلا فأين الرواية التاريخية الصحيحة التي تثبت دعواهم؟ وهل يفضل عاقل الأخذ بتخرصاتهم على ما أورده رجل كالبخاري ما عرف التاريخ من يضارعه في الثقة والضبط والأمانة))[5] وفي الهامش يعلق على الشبهة قائلاً: ((وهنا يذهب الخيال الخصيب ببلاشير كل مذهب؛ فيسرف في وصف الرهط القرشيين الثلاثة « بالارستقراطية » كما وصف بها عثمان من قبل ــ وما ندري أي ارستقراطية يعني في ذاك المجتمع الإسلامي الوليد الذي لا تزال تعاليم الدين فيه غضة..))[6] ويشير بعد ذلك إلى ما ذكره هؤلاء المستشرقون ــ لتقوية زعمهم ــ من صلات المصاهرة بين الذين كلفوا بالجمع وبين عثمان بن عفان ﷺ، ومن أن المصالح المشتركة هي التي جمعتهم، وأن زيداً المدني تملق لهم إلى آخر هذا الهراء!، ثم يقول: ((وهذا الكلام لتهافته وتناقضه ــ يكذب آخره أوله؛ فحسبنا هذا في إشراك زيد المدني في خطة المكيين الثلاثة دليلاً على فساد هذا الاستنتاج الذي لا يستند إلى عقل ولا نقل))[7].

=وسلم. وذكر هذه الروايات الإمام السيوطي في ((الإتقان: ١ / ١٩٩، النوع العشرون في معرفة حفاظه ورواته)) وذكرها الشيخ صبحي الصالح في هامش (٢) من صفحة (٦٥).

(١) مباحث في علوم القرآن: ٦٥ – ٦٦.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) ينظر في توجيه الحصر الوارد في هذه الروايات ــ : الإتقان: ١ / ١٩٩ وما بعدها، مناهل العرفان: ١ / ٢٩٨ وما بعدها.

(٤) ينظر: مناهل العرفان: ١ / ٣١٢ – ٣٢٠.

(٥) مباحث في علوم القرآن: ٧٩ – ٨٠.

(٦) في الهامش (٣) من صفحة: ٧٩.

(٧) ينظر: المصدر السابق: ٨٠. وانظر: إتقان البرهان في علوم القرآن: ١/٢٣٦ وما بعدها فإنه ينقل من الشيخ صبحي الصالح خلاصة ما ذكره عن بلاشير ورده عليه.

ـ ورده على المستشرق ((كازانوفا)) الذي جمع معلومات كثيرة عن المصاحف العثمانية، ورؤية بعض العلماء القدامى لها أو لبعضٍ منها، وارتاب بقيمتها التاريخية، فيقول عنه: غير أنّ «كازانوفا» بعد إيراده تلك المعلومات الدقيقة المفيدة – لا يلبث أن يصرح بارتيابه بقيمتها التاريخية وإذا هو يأتي بأغرب رأي وأجرئه في عالم الدراسات القرآنية..))[1]، ويوضح مضمون هذا الرأي، وهو أن جمع عثمان للمصحف لم يكن في نظره إلا قصة وهمية ((أحكم نسجها في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان توطئة للمبالغة في شأن التحسينات التي أدخلت على رسم المصاحف في عهد الخليفة المذكور..)) [2]، ثم يبين تهافت ما ذهب إليه المستشرق المذكور قائلاً: ((وأعجب من هذا كله أن كازانوفا لا يتورع عن المجازفة بإلقاء حكم صبياني لا يوافقه عليه عاقل بين الناس حتى ولا إخوانه المستشرقون فيجعل الحجاج بن يوسف الثقفي أول جامع للقرآن...))[3] ثم يورد كلام المستشرق ((بلاشير)) في الرد على كازانوفا مصرحاً بعقم هذا الرأي وفساده قائلاً: ((لا يمكننا قط أن نتابع «كازانوفا» على هذا الزعم الجريء الذي تنقضه النصوص الثابتة..))[4] إلى آخر ما يقوله في هذا المجال.

ـ ترجيحُه الرأي القائل بأنّ ترتيب السور في المصحف توقيفي كترتيب الآيات ودفاعُه عن هذا الرأي بقوة، وردُّه على الأدلة التي اعتمد عليها المخالفون لهذا الرأي، فيقول: ((وأما ترتيبُ السور فتوقيفي أيضاً، وقد عُلِمَ في حياته ـ ﷺ ـ وهو يشمل السور القرآنية جميعاً، ولسنا نملك دليلاً على العكس، فلا مسوغ للرأي القائل إنّ ترتيب السور اجتهادي من الصحابة، ولا للرأي الآخر..)) [5] الذي يرى أنّ من السور ما كان ترتيبه اجتهادياً، ومنها ما كان توقيفياً، ويردُّ على المخالفين معتمداً ـ في عرض الأدلة والردود ـ على من سبقه من الباحثين القدماء والمعاصرين[6] الذين كتبوا في هذا المجال إلى أن يقول: ((.. الرأي

(١) مباحث في علوم القرآن: ٨٨.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق، وانظر: مدخل القرآن الكريم (عرض تاريخي وتحليل مقارن) د. محمد عبد الله دراز: ٤٠ فإنه ينقل عن مستشرقين آخرين ما يصلح أن يكون رداً على ما ذهب إليه ((كازانوفا)).

(٥) مباحث في علوم القرآن: ٧١ – ٧٣.

(٦) ينظر: البرهان، الزركشي: ١ / ٢٦٠ – ٢٦٢، الإتقان، السيوطي: ١ / ١٧٦ – ١٧٩مناهل العرفان، الزرقاني: ١ / ٤١٩ وما بعدها.

ومن الذين رجحوا هذا الرأي ونسبوه إلى الجمهور – خلافاً للإمام السيوطي وللشيخ الزرقاني اللذين نسبا القول بالاجتهاد إلى الجمهور – الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس في كتابه: إتقان البرهان: ١ / ٤٤٩ وما بعدها والأستاذ الدكتور مصطفى مسلم في كتابه: مباحث في التفسير الموضوعي: ٧٨ – ٨١.

الراجح المختار إذنْ أنَّ تأليف السور على هذا الترتيب الذي نجده اليوم في المصاحف هو ــ كتأليف الآيات على هذا الترتيب – توقيفي لا مجال فيه للاجتهاد..))[1] ثم يوضح سبب عدم جمع القرآن كله بين دفتي مصحف واحد في عهد رسول الله ﷺ مع هذا التوقيف.

ــ ردُّه على شبهة أثيرت حولَ إيداع الصحف التي جمع فيها القرآن في عهد سيدنا أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – بعد وفاة عمر ﷺ عند السيدة حفصة بنت عمر وعدم تسليمها إلى الخليفة الجديد عثمان بن عفان ﷺ فيقول: ((وقد أشارت ((دائرة المعارف الإسلامية)) شبهة حول هذا الموضوع، فتساءلت: ألم يكن عثمان أجدر أن تودع هذه الصحف عنده؟ ونجيب: بل حفصة أولى بذلك وأجدر؛ لأنَّ عمر أوصى بأن تكون الصحف مودعة لديها، وهي زوجة رسول الله أم المؤمنين فضلاً على حفظها القرآن كله في صدرها وتمكنها من القراءة والكتابة، وكان عمر قد جعل أمر الخلافة شورى من بعده، فكيف يسلم إلى عثمان هاتيك الصحف قبل أن يفكر أحد في اختياره للخلافة..)) [2].

إلى غير ذلك مما ذكره في معالجته لبقية مباحث الكتاب[3] متأثراً بمن سبقه من الباحثين في حقل الدراسات القرآنية. ولعلَّ النماذج الأربعة التي ذكرتها، والتي جاءت على عدد أبواب الكتاب، وإن لم تكن موزعة عليها – تعطي صورة واضحة عن الكتاب أو قريبة من الوضوح؛ فمقام البحث لا يحتمل أكثر من ذلك – كما أرى ــ.

الخاتمة

ومما تقدم من الحديث عن حياة الشيخ صبحي الصالح وتراثه العلمي وجهوده العلمية في كتابه: «مباحث في علوم القرآن» يمكن تلخيص أهم ما انتهى إليه البحث من النتائج وهي:

ــ أن الشيخ صبحي الصالح كان أستاذاً جامعياً «أكاديمياً» وعلماً من أعلام الفكر الإسلامي الذين بذلوا جهوداً معتبرة للنهوض بالمجتمع الإسلامي، وكان صاحب فكر نير واطلاع واسع وثقافة موسوعية ومنهج علمي متميّز، وكان دائم التطلع إلى قضايا التجدد والتجديد ضمن الحدود والضوابط التي رسمها الإسلام القويم.

---

(١) مباحث في علوم القرآن: ٧٣.

(٢) المصدر السابق: ٧٧، وقد وثّق الشبهة وعزاها إلى موضعها في المرجع في الهامش (٢) من نفس الصفحة.

(٣) من مثل: بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم وردوده واختياراته، ووقوفه عند أسباب النزول وأثرها في بيان معاني الآيات القرآنية وما يتعلق بها، وحديثه عن الناسخ والمنسوخ وإشارته إلى بعض المبالغات التي وقعت في هذا البحث، وتطرقه للحديث عن الإعجاز في نغم القرآن وتحليله لبعض الشواهد من الآيات القرآنية التي يظهر فيها هذا النوع من الإعجاز في آخر فصل من فصول الكتاب.

ـ أنه كان من خيرة العلماء الدعاة، لم يمنعه اشتغاله بالتحصيل العلمي وإعداد الأبحاث العلمية للحصول على المؤهل العلمي المطلوب – عن القيام بواجب الدعوة إلى الله في المساجد والأندية من خلال خطب الجمعة وإلقاء المحاضرات ودروس الوعظ والإرشاد.

ـ أن أعماله العلمية التي تناولت مختلف العلوم الإسلامية والدراسات الأدبية واللغوية والحضارية والفلسفية والمشاركة في إعداد الموسوعات العربية والعالمية – قد تميّزت بالعمق في التحليل والمناقشة، والدقة في الملاحظة، والمنهجية في المعالجة والعرض.

ـ أن كتابه :«مباحث في علوم القرآن» من الكتب المميّزة في حقل الدراسات القرآنية في العصر الحاضر تناول فيه المباحث العلمية المتعلقة بالقرآن الكريم «علوم القرآن بالمعنى المدوّن» بأسلوب يتسم بالقدرة على التحليل والمناقشة، والدقة في التعبير عن الأفكار والقضايا التي عالجها، وبمنهج علمي رصين، وظهر ذلك جلياً في النماذج التي وردت في البحث كما ترى هذه الدراسة. ولعل هذا هو السر في الاهتمام بهذا الكتاب والإقبال عليه.

مصادر البحث

أولاً ـ الكتب :

ـ إتقان البرهان في علوم القرآن، الدكتور فضل حسن عباس، الطبعة الأولى (١٩٩٧م)، دار الفرقان ـ الأردن.

ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع صيدا ـ بيروت.

ـ إتمام الأعلام(ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي)، د.نزار أباظة، محمد رياض المالح، الطبعة الثانية(١٩٩٩م)، دار الفكر بدمشق، دار صادر ـ بيروت.

ـ الإسلام ومستقبل الحضارة ، د.صبحي الصالح ، الطبعة الثانية(١٩٩٠م) ، دار الشورى، بيروت ـ لبنان، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق ـ سوريا.

ـ البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (٧٩٤هـ) ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ،دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

ـ تتمة الأعلام للزركلي ، محمد خير يوسف ، الطبعة الثانية (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ـ لبنان.

ـ تكملة معجم المؤلفين، محمد خير يوسف، الطبعة الثانية (١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ـ لبنان.

ــ جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، محمد بن جرير الطبري (٣١٠هــ)، ط (١٤٠٣هــ/١٩٨٣م)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ــ لبنان.
ــ دراسات في علوم القرآن (رؤية جديدة)، د. أحمد زكريا ياسوف، ط (١٤٢٧هــ/٢٠٠٦م).
ــ الرسالة ،للإمام محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة (١٣٥٨هــ/١٩٣٩م).
ــ سنن الترمذي ،أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩هــ)، تحقيق:أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي ،بيروت.
ــ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (٢٧٥هــ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ،بيروت.
ــ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس (٣٩٥هــ)، تحقيق: مصطفى الشويمي، ملتزم الطبع والنشرمؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، (١٣٨٢هــ/١٩٦٣م) بيروت -لبنان.
ــ صحيح الإمام البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هــ)، تحقيق: د.مصطفى البغا، الطبعة الثالثة (١٤٠٧هــ/١٩٨٧م)،دار ابن كثير، اليمامة ،بيروت.
ــ صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هــ)،الطبعة الأولى (١٤١٤هــ/١٩٩٤م)، دار الخير ــ دمشق.
ــ الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة: الدكتور عبد الصبور شاهين، تصوير (١٤٠٦هــ/١٩٨٦م) عن ط (١٩٨١م)، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر – دمشق.
ــ عقد الجواهر في علماء الربع الأول من القرن الخامس عشر،الدكتور يوسف المرعشلي، الطبعة الأولى (١٤٢٧هــ/٢٠٠٦م)، دار المعرفة ،بيروت ــ لبنان.
ــ علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة ،الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الخامسة عشرة، كانون الثاني (١٩٨٤م)، دار العلم للملايين ، بيروت ــ لبنان.
ــ علوم القرآن الكريم ،الدكتور نور الدين عتر ،الطبعة السادسة(١٤١٦هــ/١٩٩٦م)، مطبعة الصباح، دمشق.
ــ القرآن الكريم والدراسات الأدبية ،الدكتور نور الدين عتر،ط(١٤٠٦هــ/١٩٨٦م)، المطبعة الجديدة ــ دمشق.
ــ قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية (نقد مطاعن ورد شبهات)، الدكتور فضل حسن عباس، الطبعة الثانية (١٤١٠هــ/١٩٨٩م)،دار البشير ــ عمان.

ـ لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، تأليف:الدكتور محمد عجاج الخطيب، الطبعة الرابعة والعشرون (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ـ لبنان.

ـ مباحث في التفسير الموضوعي، الدكتور مصطفى مسلم ،الطبعة الأولى (١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، دار القلم ،دمشق.

ـ مباحث في علوم القرآن، د.صبحي الصالح ،الطبعة الخامسة عشرة، تشرين الثاني (١٩٨٣م)،دار العلم للملايين ،بيروت ـ لبنان.

ـ مباحث في علوم القرآن ،مناع القطان ،الطبعة السابعة(١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، مكتبة وهبة ـ القاهرة.

ـ مدخل إلى القرآن الكريم،عرض تاريخي وتحليل مقارن، الدكتور محمد عبد الله دراز، ط (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)،دار القلم – الكويت.

ـ مقدمتان في علوم القرآن (مقدمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطية)، نشر: أرثر جفري، تصحيح: عبدالله إسماعيل الصادي، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة.

ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: الدكتور بديع السيد اللحام، الطبعة الأولى(١٤١٨هـ/١٩٩٨م)،دار قتيبة – دمشق.

ـ من روائع القرآن، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الطبعة الخامسة(١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، مكتبة الفارابي – دمشق.

ـ النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن)، الدكتور محمد عبد الله دراز، ط(١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، دار القلم – الكويت.

ثانياً ـ المجلات:

ـ مجلة جامعة دمشق، المجلد الثاني عشر، العدد الأول(١٩٩٦م)، بحث: علوم القرآن الكريم تاريخه وتطوره، للدكتور محمد الشربجي: ١٦٠ وما بعدها.

ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (محكمة)، العدد الثامن (١٩٩١م)، ليبيا، بحث: دراسة لكتاب الإسلام ومستقبل الحضارة للدكتور صبحي الصالح، للباحث: محمد عبد السلام الجفائري (١٩٤ ـ ٢١٠).

أثر مصطلح الحديث في حفظ ثقافة الأمة الإسلامية

د. عماد الدين الرشيد(*)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، يا ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك ولعظيم سلطانك سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، وأصلي وأسلم على خير خلقك سيدنا محمد، سيد ولد آدم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لا يمثل الإسلام للأمة الإسلامية مجرد حالة دينية فحسب، وإنما يمثل بالإضافة إلى ذلك حالة حضارية ثقافية تتجاوز البعد الديني المرتبط بالعبادة، إذ يذهب الإسلام أبعد من هذه الأطر ليشكل نظام حياة للفرد وللجماعات[1]، ليشكل ثقافة وحضارة لمن عاش تحت مظلة الإسلام في هذه الأرض الطيبة المباركة، ولو كان من غير المسلمين، فكل من عاش في أرض الإسلام ــ ولو لم يكن الإسلام دينه ــ يجد فيه ثقافته وعمقه الحضاري[2]. ومن هذه الناحية يمثل الإسلام عنصراً من أهم عناصر الوحدة لهذه الأمة بكل مكوناتها البشرية.

(*) أستاذ مساعد- قسم علوم القرآن والحديث كلية الشريعة ــ جامعة دمشق

(١) الغنوشي: راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣، (٢٤).

(٢) المرجع السابق، (٤٨).

ويمثل الحديث النبوي واحداً من أهم منابع الثقافة الإسلامية، بل من أهم مصادر الشريعة الإسلامية؛ ذلك أن الإسلام دين يقوم على أساس من الوحي، وهذا ما يميز الفكر الديني عن غيره من الاتجاهات الأخرى.

فالفكر الديني يرى أن المعرفة تأتي من طريقين: الحواس، والوحي.

وعندما نذكر الوحي في الإسلام فإننا نعني الوحي بمعناه العام، الذي هو الكتاب والسنة.

وحتى أبين دور مصطلح الحديث في المحافظة على ثقافة الأمة الإسلامية فقد قسمت الموضوع محاور عدة، هي:

الأول: تعريف عام بالعلوم الإسلامية.

الثاني: مفهوم علم الحديث.

الثالث: دور مصطلح الحديث في ضبط الخبر عموماً.

الرابع: منهج مصطلح الحديث.

الخامس: الدور التاريخي للمحدثين في حفظ مصادر الثقافة الإسلامية.

تعريف عام بالعلوم الإسلامية:

إن الشريعة ليست حالة العبادة المحصورة في الصلاة والصوم والزكاة، خلافاً لما يتصوره كثير من الناس من أن علوم الشريعة ما هي إلا مجرد الصورة الضيقة من العبادات. والحقيقة أن علوم الشريعة تنظم حياة المسلمين، لذا فهي تغطي جوانب الحياة كلها، هذا من ناحية حقيقتها. وأما من ناحية نشأتها فقد نشأت من مصدر واحد وهو النص الشرعي، وأعني بالنص الشرعي ما جاءنا عن الله، وعن رسول الله ﷺ، فيدخل في ذلك نصوص الكتاب والسنة.

ولما كانت هذه النصوص خبراً عن الشارع، فإن من تلقى إليه هذه الأخبار يحتاج إلى أمرين[1]:

١ــ وضع منهج يثبت صحة هذا الخبر من الوحي.

٢ــ وضع منهج آخر يفسر الخبر.

وهذا ما تفتقد إليه كل الأخبار، ولو لم تكن شرعية.

فلكي يتوصل الباحث في النص الشرعي إلى معرفة دلالته يجد نفسه في حاجة إلى القيام بعمليتين على هذا النص:

(١) الرشيد: د. عماد الدين، نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي، سورية: نحو القمة، ط١، ١٤٢٨، (١٢).

أولاً ــ التأكد من أن هذا النص القادم عن الله أو عن رسوله صحيح النسبة إلى قائله، من خلال منهج نقدي للروايات، يوصل إلى معرفة المقبول من المردود، لأن تحليل النص يتوقف على قبوله قبل ذلك، إذ ليس النص المردود محلاً للاستنباط.

ثانياً ــ إذا ما ثبت أن النص صحيح النسبة إلى قائله فينبغي على الباحث أن يقوم بتفسير النص واستنباط الأحكام منه وذلك بأن يُطبق عليه منهجاً آخر يوصل إلى فهم عميق للنص.

وقد ابتكر علماء الإسلام منهجاً متخصصاً في نقد الرواية، يقوم على قواعد في غاية الدقة، هو علم أصول الحديث. كما ابتكروا منهجاً آخر متخصصاً في تفسير النص الشرعي وتحليله، هو علم أصول الفقه.

يقوم هذان المنهجان: علم أصول الحديث، وعلم أصول الفقه بالعناية بالنص الشرعي، فيقوم المنهج الأول بإثبات صحة النص أو عدم ذلك، بينما يقوم المنهج الثاني بتفسير النص واستنباط المعاني والأحكام منه. ومن خلال تطبيق هذين العلمين على النصوص الشرعية تتولد كافة علوم الشريعة، ويمكن تشبيه ذلك بعملية إنتاج، تتم في جهاز مكون من وحدة معالجة لها مدخل ومخرج، تبدأ العملية بدخول النصوص الشرعية إلى وحدة المعالجة التي تقوم باستعراض هذه النصوص بغية معرفة صحة نسبتها إلى من نسبت إليه، ويتم ذلك في الجزء العلوي من الوحدة، وبمعالجة خاصة ضمن قواعد علم أصول الحديث يتم فرز النصوص إلى مقبولة ومردودة، فترسل المردودة إلى خارج الوحدة للتصنيف والحفظ فقط، بينما تنقل النصوص المقبولة إلى الجزء السفلي من الوحدة لاستنباط الأحكام والمعاني منها، وفي ذلك الجزء من الوحدة تعالج بقواعد أصول الفقه التي ترسل الأحكام المستنبطة إلى خارج الوحدة عبر مخرجها. وهكذا نجد أن الأحكام الشرعية تصدر عن الوحي ابتداءً، وذلك بعد أن تخضع لعمليتين هما **الإثبات والتفسير**. وبفرز هذه الأحكام فرزاً موضوعياً تتشكل علوم الشريعة، فإذا كان النص الداخل له علاقة بالتهذيب والأخلاق كان الحكم الخارج من الأحكام التي تدخل فيما يعرف بعلم التصوف.

وإذا كان النص الداخل يرتبط بصفات الله والغيب كان الحكم الخارج يدخل فيما يسمى بعلم العقيدة.

وإذا كان الحكم الداخل له علاقة بأحداث حياة المصطفى ﷺ كان الحكم الخارج من هذه المكننة ــ مكننة العلوم الشرعية ــ يدخل ضمن علم السيرة النبوية.

وإذا كان النص الداخل له علاقة بتنظيم شؤون الناس من حيث تعاملاتهم وعباداتهم وعقودهم كان الحكم الخارج يدخل ضمن علم ما يعرف بعلم الفقه.

هكذا نشأت علوم الشريعة[1].. فعلوم الشريعة ليست مجرد أحكام بسيطة ترتبط بتنظيم عبادة الناس وصلتهم مع الله، بل إنها قضية علمية عظيمة ولدت مع النص الشرعي بعدما أخضع للإثبات وللتفسير، وفُصِّلت وتوسعت علوم الشريعة بناء على طبيعتها إلى أنواع وعلوم كثيرة، منها علم الفقه، وعلم السيرة، وعلم التصوف والتهذيب، وعلم العقيدة والتوحيد، وليس هذا فحسب بل كل واحد من هذه العلوم يحتوي مفردات كثيرة، كل واحد منها يشكل علماً بحد ذاته.

فعلم الفقه جملة علوم وليس علماً واحداً. مثلاً: علم العبادات، علم المعاملات، علم الجنايات...

وهكذا لو استعرضنا كل مفردات الفقه الرئيسة لوجدنا أنها اليوم بلغة علم القانون يسمى كل واحد منها علماً، فعلوم الشريعة علوم كثيرة متعددة، لكل واحد منها منهجه ومصنفاته وأعلامه ومدارسه.

هذا الفقه فقط، فكيف إذا انطلقنا إلى علوم القرآن و...؟! فعلوم الشريعة جملة علوم عظيمة وقد قامت الأمة خلال ألف وأربعمائة عام بخدمة هذه العلوم، فشكلت لها جذوراً ثقافية عميقة وأصيلة في تفكير الأمة حتى اصطبغ تفكير الأمة بهذه العلوم. فليست علوم الشريعة هي مجرد الثانوية الشرعية أو كلية الشريعة، كما يتوهم الكثيرون.. هذا مسخ!! هي أعظم بكثير، هي قضية تنظيم الحياة؛ لذلك قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤). إن علوم الشريعة واسعة؛ لأنها تنظم الحياة، فكتاب شرعي صغير الحجم مثل كتاب بلوغ المرام في أحاديث الأحكام للحافظ ابن حجر أورد فيه خمسة وعشرين باباً رئيساً من أبواب المعاملات، وكل باب من أبواب المعاملات يستحق أن يشرح في مجلد على الأقل، هذه الأبواب الرئيسة ماعدا الأبواب الفرعية التي أغفلها، فعلوم الشريعة حقيقة معرفية ثقيلة تحتاج إلى أولي عزم لكي يحملوها ويقوموا بها.

إن الصورة الممسوخة لعلوم الشريعة في أذهان بعض المسلمين ــ للأسف ــ جعلتها في أطر ضيقة؛ ليس بسبب علمنة التعليم فحسب، بل بسبب علمنة نظام الحياة.

مفهوم علم الحديث:

في البداية ينبغي أن نميز بين أمرين اثنين:

الأول: الحديث بوصفه جملة نصوص ومرويات تنسب إلى النبي ﷺ.

الثاني: علم الحديث بوصفه القانون الذي يحكم على هذه النصوص بالقبول والرد.

(١) نقد المتن (٢٢).

فالمرويات وأداؤها وضبطها، يقال له: الحديث. أما المنهج والقانون الذي تُفرز به المرويات إلى مقبولة ومردودة فيقال له: علم الحديث، ويقال له علم مصطلح الحديث.

علم الحديث هو علم الرواية، وهو يشكل واحداً من أهم مصادر الشريعة وأكثرها نصوصاً، ويشكل مع القرآن الكريم نظام الوحي في الإسلام.

وقد عرف المحدثون **الحديث** بأنه: كل ما نقل عن رسول الله ﷺ من قول وفعل وإقرار ووصف خلْقي أو خلُقي، وكذا ما أضيف إلى الصحابي والتابعي[1]، لأن هذا كله يصلح للاقتداء بالنبي ﷺ أو يعرّف به كالوصف الخلقي، بما في ذلك المنقول عن الصحابة والتابعين؛ لأنهما محل أسوة واقتداء بسبب تزكية النبي ﷺ لهما بقوله: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.»[2]

بينما اقتصر الأصوليون في تعريف الحديث على ما نقل عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو إقرار، وأخرجوا منه ما نقل عن النبي ﷺ مما لا يصلح للاستنباط الفقهي كصفاته الخَلْقية والخُلُقية.[3] ولم يقتصروا على ذلك بل أخرجوا بعض ما نقل عن النبي ﷺ من الأفعال الجِبليّة مما لا يصلح للاستنباط من دائرة الاحتجاج.[4]

أما **علم الحديث** فقد عرفه المحدثون بأنه (علم يعرف به أحوال السند والمتن من حيث القبول والرد وآداب روايته وكيفية فهمه.)[5].

---

(١) السخاوي، شمس الدين محمد: فتح المغيث، شرح ألفية الحديث، تحقيق صلاح محمد محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، (٢١/١)، القاري، ملا علي: شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، بيروت، دار الأرقم، د.ت.، (١٥٣/١).

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط٣، ١٩٨٧، كتاب الشهادات، باب لايشهد على شهادة جور، رقم (٢٥٠٨)، النيسابوري، مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت. كتاب الفضائل، باب فضل الصحابة، رقم (٢٥٣٥).

(٣) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٢، (٦٨)، الدمشقي، عبد القادر بن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ. (١٩٩).

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (٧٢).

(٥) عتر، د. نور الدين: منهج النقد في علوم الحديث، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥، ١٩٨٣، (٣٢)، الخن، د. مصطفى سعيد، واللحام، د. بديع السيد: الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، دمشق: دار الكلم الطيب، ط١، ١٩٩٩، (٣٣).

وعلم الحديث، أو مصطلح الحديث يشكل المنهج الذي أسميناه: منهج الإثبات الذي يتضافر مع عملية التفسير ومنهج التفسير ـ تفسير النص الشرعي ـ فيصدر عنه بعد ذلك علوم الشريعة والأحكام.

شروط قبول الخبر:

من المعلوم أن الإنسان يتزود بالمعرفة من خلال احتكاكه بالحوادث عبر حواسه، قال تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ (النحل: ٧٨). والسمع واحد من منافذ المعرفة لدى الإنسان، ينقل إليه ما لم يشهده من حوادث فيزداد بذلك معرفة. ولا شك في أن ما عاينه المرء من حوادث في حياته أقل بكثير مما لم يشهده، الأمر الذي يبرز مساحة الخبر من حجم المعرفة عموماً، ولاسيما إذا تذكرنا أن ما جاءنا عن الله هو خبر محض، وهذا كله يجعل من الضرورة الملحة وضع قواعد يتم بها ضبط الأخبار ومعرفة المقبول من المردود.

بداية لابد من بيان أن المقصود بقبول الخبر هو الحكم باعتماد نسبته إلى قائله، مهما كانت قوّة هذا الاعتماد، أعني سواءً كان في أعلى درجات القبول أو أدناها، المهم ألا ينزل عن الصلاحية للاحتجاج به واعتماد مضمونه.

وقبل أن أعرض لشروط قبول الخبر: عند المحدثين أجيب عن ذلك باللغة المنطقية البسيطة، بأن الخبر حتى يكون مقبولاً ينبغي أن يتحقق فيه أمران:

١ـ أن يتصل من نقل إليه الخبر ولم يشهده بمن عاينه، سواءً اتصل بمن عاينه مباشرة أو بواسطة، كمن نقل إليه الخبرَ عمن عاينه، وهكذا.. وإلا كان نوعاً من الخيال، بمعنى أنه حدث لم يشهده أحد!! ويشهد لهذا المعنى من القرآن الكريم قوله تعالى(١): ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولائِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾ (الإسراء:٣٦).

٢ـ أن يسلم نقل الخبر من الخطأ بكل أنواعه، سواء ممن عاينه أو نقله عنه. وللخطأ أنواع عدة نظراً إلى ما سبَّبه، أهمها:

١ـ الخطأ المتعمد، وهو ناشئ عن الكذب.

٢ـ الخطأ غير المتعمد، وغالباً ما ينشأ عن ضعف في الحفظ، أو النسيان ونحوه.

٣ـ الخطأ الذي يقع من الناقل على الرغم من شدة صدقه وأمانته، وقوة حفظه؛ لا لشيء سوى أنه بشر، ويمكن أن أسميه بالخطأ البشري.

---

(١) قال القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن: دار الريان، القاهرة، دت. (٢٥٧/١٠): (قال قتادة لا تقل رأيت وأنت لم تر، وسمعت وأنت لم تسمع، وعلمت وأنت لم تعلم. وقاله ابن عباس رضي الله عنهما).

٤ــ الخطأ الذي يقع بسبب طبيعة الخبر، كصيغته المشكلة، أو تشابه ألفاظه أو أسماء نقلته، أو نحو ذلك، ويمكن أن أسميه بخطأ الحالة.

إن مبادئ التفكير والمحاكمة السليمة تحكم بأن الحديث حتى يقبل ينبغي أن يكون نقله متصلاً إلى من عاينه، وأن يسلم من الخطأ بالجملة، وإن سلم من كل أنواعه، المتعمد وغير المتعمد والبشري وخطأ الحالة فإنه ساعتئذٍ يكون خبراً قاطعاً.

منهج المحدثين في قبول الحديث:

لن نسهب في هذه الفقرة في تفصيلات منهج المحدثين؛ لأن طبيعة الدراسة ليست متخصصة في ذلك، إنما غاية ما نود توضيحه هنا الملامح العامة لمنهجهم، والقصد توظيفها في بيان جهود المحدثين في المحافظة على ثقافة الأمة الإسلامية، ومع ذلك فقد ذكرنا في الحواشي جملة من المصادر يمكن أن يعود إليها من يرغب في الاستزادة.

يتميز منهج المحدثين بالدقة البالغة التي ظهرت في قواعد مصطلح الحديث كلها، ووسمتها بالموضوعية. وبطبيعة الحال تجلى هذا الأمر في شروط قبول الحديث، فقد اشترطوا لقبول الحديث شروطاً في غاية الدقة، تجعل من البعيد جداً أن تقبل رواية من غير أن تكون كذلك في حقيقة الأمر. فقالوا يشترط لقبول الحديث ستة شروط، هي:

١ـ اتصال السند:

ويراد به أن يكون كل واحد من نَقَلَته قد تلقاه عمن سبقه بطريقة صحيحة من طرق التحمل المعتمدة عند المحدثين(١). المقصود بالسند: سلسلة الرجال الناقلين للحديث(٢).

والمقصود بالتحمل عند المحدثين: أخذ الرواية عن غيره(٣).

وطرق التحمل عندهم هي(٤):

١ــ السماع: وهو أرفع أقسام التحمل ويكون بسماع لفظ الشيخ بالتحديث أو الإملاء.

---

(١) البغدادي، أبو بكر الخطيب: الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، د.ت.(٢١)، فتح المغيث للسخاوي (١٦/١).

(٢) الكناني، محمد بن إبراهيم بن جماعة: المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٦. (٢٩)، السيوطي، جلال الدين. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أحمد عمر هاشم، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣. (٤١/١).

(٣) شرح الشرح للقاري (٦٧١)، الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير: توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، د.ت. (٢٨٦/٢).

(٤) ابن الصلاح، أبو عمرو. علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ط٣، ٢٠٠٢. (١٢٨ ــ ١٨٠)، وسيتم العزو إليها بمقدمة ابن الصلاح، العسقلاني، ابن حجر. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق د. نور الدين عتر، دمشق: مطبعة الصباح، ط١، ١٩٩٢. (١٢٥ ــ ١٢٨)، المنهل الروي لابن جماعة (٧٩ ــ ٩١).

٢ــ العرض: وهو القراءة على الشيخ.
٣ــ الإجازة: بأن يأذن له الشيخ برواية كتابه أو كتبه، والإجازة لها أنواع كثيرة.
٤ــ المناولة: وهي أن يناول الشيخ تلميذه كتاباً ويقول: هذا حديثي عن فلان، وقد تقترن بالإجازة، وقد لا تقترن بها.
٥ــ المكاتبة: وهي أن يكتب الشيخ شيئاً من حديثه لغيره بخطه أو بأمره .
٦ــ إعلام الشيخ: وهو إخبار الشيخ أن هذا الحديث سماعه من فلان، ولا يقترن الإعلام بالإذن.
٧ــ الوصية: هي أن يوصي الشيخ إلى غيره بكتاب له يرويه ذلك الشيخ عن شيوخه.
٨ــ الوجادة: هي الوقوف على أحاديث بخط راويها وليست من مرويات من وجدها.
وقد اختلف المحدثون في قبول بعض طرق التحمل السابقة، وتفصيلاتها في كتبهم.

١ـ عدالة الرواة:

وهي ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة. وقد ذكر المحدثون لها شروطاً، وهي:

- التكليف.
- السلامة من الفسق، وهو ارتكاب كبيرة أو الإصرار على صغيرة.
- السلامة مما يثلم مروءة الراوي.

تثبت عدالة الراوي عند المحدثين بأحد أمرين، هما:

- **الشهرة والاستفاضة**: كشهرة الإمام مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.
- **التزكية**: وهي شهادة اثنين من أهل الحديث بثقة الراوي وأمانته[(١)].

١-ضبط الرواة، ولا يشترط أن يكون في أعلى درجاته:
وهو إتقان الراوي لما يرويه. ولا يكون الراوي ضابطاً حتى تجتمع فيه شروط، أهمها[(٢)]: أن يكون يقظاً حافظاً، غير مغفل، غير ساه، ولا شاك في كيفيتي التحمل والأداء.
ويعرف ضبط الراوي بأن تقابل رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان[(٣)]، ويعطى بناءً على درجة موافقته لهم وصفاً يناسب مستوى ضبطه. وللضبط أنواع هي:

- **ضبط الصدر**: ويسميه المحدثون أحياناً (ضبط الحفظ) وهو أن يثبت الراوي ما سمعه، متقناً له في حافظته بحيث يستحضره متى شاء، ولو كان استحضاره تدريجياً[(١)].

(١) تدريب الراوي للسيوطي (٢٥٥/١).
(٢) فتح المغيث للسخاوي (١٥/١).
(٣) تدريب الراوي للسيوطي (٣٠٤/١).

- **ضبط الكتاب:** هو صيانة المحدث لما كتب من مروياته من الخلل، من سماعها إلى أدائها.[٢]

٢ـ سلامة الرواية من الشذوذ:

اختلف المحدثون المتقدمون في تعريف الحديث الشاذ على أقوال عدة، لا تتعارض في حقيقة الأمر؛ لأن كل واحد منهم تناوله من زاوية غير زاوية الآخر، ولكن استقر التعريف عند المتأخرين بعد التحرير على أنه: «ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه، لكثرة عدد أو زيادة حفظ».[٣]

ومن ثم فإن المقصود بالشذوذ: **مخالفة الراوي المقبول حديثه عادة لمن هو أولى منه بالقبول.** ولا بد من بيان أن هذا الوصف للاحتراز من أن يقع الراوي العدل الضابط في الخطأ، فالراوي في أصله عدل ضابط مقبول الرواية بالجملة، ولكن اشترط المحدثون **لمزيد الاحتياط** أن يُعلم أن هذا العدل الضابط لم يقع منه الخطأ في هذه الرواية تحديداً.

والوصول إلى معرفة ذلك بأن تعرض روايته تلك على رواية أمثاله من الرواة المقبولين، فإن **انفرد بمخالفتهم،** بمعنى أنه أتى برواية تعارض رواية أمثاله بحيث يلزم من قبول أحدهما رد رواية الآخر كما قال ابن حجر[٤]، قوي عندنا احتمال أنه قد وقع في الخطأ. فالحديث الشاذ هو الحديث الذي غلب على الظن حصول خطأ فيه من الثقة.

وحكم هذ الحديث الرد؛ لوجود الظن في حدوث الخلل فيه، ولو كان ذلك من راو تقبل روايته عادة[٥].

وينقسم الشاذ بحسب موضعه في الحديث إلى قسمين:

شذوذ في السند: وهو أن تقع المخالفة في إسناد الحديث.

شذوذ في المتن: «وهو أن تقع المخالفة في ألفاظ الحديث. وقد سبق أن عرفنا السند، وأما المتن فهو ألفاظ الحديث التي تقوم بها المعاني، وعرفه آخرون بأنه ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام»[٦].

---

(١) نزهة النظر (٥٨)، المناوي، عبد الرؤوف: اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، تحقيق: المرتضي الزين أحمد، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٩٩٩. (٣٣٨/١).

(٢) نزهة النظر الموضع السابق.

(٣) نزهة النظر (٧١)، منهج النقد لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر(٤٢٨).

(٤) نزهة النظر (٦٥).

(٥) منهج النقد الموضع السابق، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح (١٧٤).

(٦) المنهل الروي (٢٩)، تدريب الراوي (٤٢/١).

٣ـ سلامة الرواية من العلة:

ويعرف المحدثون العلة بأنها سبب خفي غامض يقدح في صحة الحديث، وظاهره السلامة منه[١]. ويقال للحديث الذي فيه علة الحديث المعلل[٢].

فقوام العلة أنها من قوادح القبول، وأنها توجد في الإسناد الذي رجاله ثقات، وقد استجمع شروط القبول من حيث الظاهر، وهذا لاشك يجعل من البدهي أن يقال إن الحديث الذي فيه علة مردود.

ويستعان على معرفة العلة بأن تُجمع طرق الحديث المعلل، وينظر في اختلاف رواته وتعتبر مكانتهم في الحفظ، ومنزلتهم في الإتقان والضبط[٣].

والعلة في الحديث قد تكون في السند، وقد تكون في المتن، وقد تكون فيهما.

والفرق بين رد الحديث بالعلة، والرد بالشذوذ ــ كما في الفقرة السابقة ــ أن الحديث المعلل وقعنا فيه على علة توجب الرد، أما الشذوذ فإنه بسبب تفرد الراوي وعدم وجود المتابع له فيكون موجب الرد احتمالياً دون مثيله في العلة[٤]. بمعنى أن نسبة الظن بوجود الخطأ في المُعلل أكثر بالجملة منها في الشاذ.

٤ ـ اعتضاد الحديث برواية أخرى عند اختلال بعض الشروط السابقة:

ويراد بذلك تعدد طرق الحديث الذي اختل فيه بعض ما سبق من شروط، فإن هذا التعدد يجبر ما طرأ على الحديث من ضعف، فمجيء الحديث من طريق آخر، ولو كان بمثل ضعف الأول، ما دام يوافقه في المحتوى يزيل الضعف، ويدل على أنه ضعف غير مؤثر. ولابد من بيان ما يأتي:

١ــ يشترط في الحديث الأول ألا يكون شاذاً، أو معلّلاً من باب أولى.

٢ــ أن تكون رتبة رواة الحديث الأول فوق رتبة من قيل فيه «متهم بالكذب».

٣ــ يشترط في الطريق الثانية العاضدة ألا تكون أضعف من الطريق الأولى.

---

(١) فتح المغيث للسخاوي (١/٢٦٠)، تدريب الراوي (١/٢٥٢).

(٢) مقدمة ابن الصلاح (٨٩)، الأنصاري، سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن: المقنع في .علوم الحديث، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، السعودية، دار فواز للنشر، ط١، ١٤١٣هـ. (١/٢١١).

(٣) النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم: معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٣٩٧هـ. (١١٢)، مقدمة ابن الصلاح (٥٢)، فتح المغيث للسخاوي (١/٢٦٢ فمابعد٦٤).

(٤) وهذا يستفاد من قول الحاكم في معرفة علوم الحديث (١١٩): (معرفة الشاذ من الروايات: وهو غير المعلول، فإن المعلول ما يوقف على علته أنه دخل حديث في حديث، أو وهم فيه راوٍ أو أرسله واحد فوصله واهم. فأما الشاذ فإنه حديث يتفرد به ثقة من الثقات وليس للحديث أصل متابع لذلك الثقة).

وقد أوجز الترمذي ذلك بقوله: (وما قلنا في كتابنا: حديث حسن فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا، كل حديث يروى **لا يكون راويه متهماً بكذب**، ويروى من غير وجه **نحو ذلك، ولا يكون شاذاً**، فهو عندنا حديث حسن)(١). واضح أن ذلك لأنه جاء من وجه آخر على نحو الوجه الأول.

وزاد ابن الصلاح الأمر تقييداً فقال: (الحديث الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحقق أهليته، غير أنه ليس مغفلاً كثير الخطأ فيما يرويه، ولا هو متهم بالكذب في الحديث، أي لم يظهر منه تعمد الكذب في الحديث، ولا سبب آخر مفسق، ويكون متن الحديث مع ذلك قد عرف بأن روي مثله أو نحوه من وجه آخر أو أكثر، حتى اعتضد بمتابعة من تابع راويه على مثله أو بما له من شاهد، وهو ورود حديث آخر بنحوه، فيخرج بذلك عن أن يكون شاذاً ومنكراً. وكلام الترمذي على هذا القسم يتنزل)(٢). فقد اشترط ألا يكون الراوي مغفلاً كثير الخطأ، وهذا أشد من شرط الترمذي.

ولو أننا أسقطنا كلام ابن الصلاح هذا على شروط القبول الخمسة السابقة؛ لنحدد مفهوم الاختلال الذي يجبره تعدد الطرق لوجدنا ما يأتي:

١ـ ينجبر الخلل في انقطاع الإسناد؛ فقد ذكر الرواية التي في إسنادها «مستور» فيما ينجبر من الحديث، ومعلوم أنَّ هذا الإسناد له حكم الانقطاع.

٢ـ لا ينجبر حديث المختل العدالة؛ فقد اشترط للجبران أن يكون الراوي ممن «لم يظهر منه تعمد الكذب في الحديث، ولا سبب آخر مفسق».

٣ـ ينجبر حديث من اختل ضبطه، ما دام فوق رتبة «المغفل الكثير الخطأ».

٤ـ لاينجبر الحديث «الشاذ»، والحديث المعلل من باب أولى، لأنه ثبت فيه الخلل، بخلاف الشاذ الذي خلله متوقع، كما نقلنا عن الحاكم فيما سبق.

وهكذا نرى أن تعدد طرق الحديث المردود تقويه إذا كان سبب الخلل انقطاع الإسناد، واختلال الضبط على أن يكون الراوي فوق رتبة المغفل كثير الخطأ. وأما لو طال الخلل العدالة، أو السلامة من الشذوذ، أو العلة، فلا قيمة لتعدد الطرق، والله أعلم.

هذه شروط قبول الرواية عند المحدثين بالجملة، ولم أشأ أن أسهب في تفصيلها مخافة الخروج عن مقصد البحث، وينبغي أن أبين هنا أن مفهوم القبول يشمل عندهم نوعين من الحديث، هما الصحيح والحسن.

---

(١) الاقتراح لابن دقيق العيد (٨).

(٢) مقدمة ابن الصلاح (٢٩).

ولو عدنا إلى الشروط العقلية لقبول الرواية التي قدمت بها للحديث عن منهج المحدثين في قبول الحديث، وعقدنا مقارنة بينهما، لرأينا أن ما اشترطه المحدثون يمثل صورة الكمال في شروط قبول الرواية[1]. فقد ذكرنا أن التفكير الموضوعي يفرض لقبول الرواية أمرين، هما:

أ. أن يتصل من نُقل إليه الخبرُ ولم يشهده بمن عاينه.

ب. أن يسلم نقل الخبر من الخطأ بكل أنواعه.

وذكرنا أن أنواع الخطأ بالنظر إلى ما سبَّبه، هي:

١ــ الخطأ المتعمد، الناشئ عن الكذب.

٢ــ الخطأ غير المتعمد، النّاشئ عن ضعف في الحفظ ونحوه.

٣ــ الخطأ البشري الذي يقع على الرغم من شدة صدق الراوي وأمانته بسبب أنه بشر.

٤ــ الخطأ الذي يقع بسبب طبيعة الخبر، وقد أسميناه بخطأ الحالة.

والناس عادة يكتفون لقبول الرواية بصدق الناقل، بغض النظر عن اتصاله بمن عاين الحدث. ولو ازدادت دقتهم، فإنهم يشترطون ضبطه زيادة على صدقه.

أما المحدثون فإنهم يشترطون الاتصال والسلامة من الأخطاء كلها، وهذا ما تكشفه مقارنة ما ذكرنا من الشروط العقلية بما اشترطه المحدثون.

فالاتصال شرط مشترك بينهما، وأما بقية الشروط، فسنجد أن اشتراط:

٥ــ العدالة هي احتراز عن وقوع **الخطأ المتعمد.**

٦ــ الضبط وهو احتراز عن وقوع **الخطأ غير المتعمد.**

٧ــ السلامة من الشذوذ وهو احتراز عن وقوع **الخطأ البشري.**

٨ــ السلامة من العلة وهو احتراز عن وقوع **خطأ الحالة.**

وبهذا نرى أن ما اشترطه المحدثون يمثل قمة الاحتياط والدقة في منهج قبول الرواية، الأمر الذي جعلهم يقبلون بتعدد طرق الرواية التي اختل فيها بعض شروط القبول سبباً لتقويتها.

---

(١) يقول د. علي سامي النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ط٣، ١٤٠٤، (٣٤٩): (أما إذا انتقلنا إلى المنهج الثالث، وهو الاستردادي، فإننا نرى المسلمين قد أقاموه على أسس علمية دقيقة، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث، وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية هي هي منهج البحث التاريخي الحديث، كما عرفه فلنج وسينيوبوس ولانجلو).

دور مصطلح الحديث في ضبط الخبر عموماً:

إن منهج المحدثين يتسم بصرامة بالغة، صرامة شديدة لا تغادر زاوية من الزوايا التي تصلح لأن يحكمها هذا المنهج، ونظراً إلى مصداقيته العالية فقد صبغ الفكر الإسلامي بكل جوانبه، ومنح العقل المسلم لوناً خاصاً، أياً كان صاحب هذا العقل تاجراً، أم عالماً، أم قائداً، أم جندياً، أم سياسياً، أم رئيساً، أم مرؤوساً... صبغهم جميعاً بحالة الضبط والاحتراز، فليست آذانهم تسمع هملاً لكل ما يجري في الفضاء. لقد ضبطوا منفذ السمع، ونحن نعلم أن منفذ السمع أحد أهم منافذ المعرفة التي بيَّنها الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿ **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ﴾ (النحل:٧٨). تبين الآية أن الإنسان ولد ولم يملك من المعرفة شيئاً، ولكن الله ﷻ قد زوَّده بمجسات تمكنه من الحصول على المعارف والعلوم[1]، وهي:

١ـ السمع، وهو حاسة توصل الإنسان بالحادثة فيزداد خبرة بتحليلها بالعقل.

٢ـ الأبصار، وهي حاسة كالسمع توصل الإنسان بالحادثة فيزداد خبرة. والسبب في إفراد السمع بالذكر أن بقية الحواس تمكن صاحبها من معاينة الحوادث ومعايشتها، فمثلاً من حضر حريقاً يمكنه أن يرى الحريق بعينيه، ويشم رائحة ما يحترق، ويحس بحرارته، كما يمكنه أن يتذوق بعض الطعام الذي كوته النار إن وجد، فهذه المظاهر التي تقوم بها حواسه تدل على معاينته الحادثة. أما من لم يحضر الحادثة فمن الممكن أن تنقل له الحادثة عبر حاسة السمع، كنصوص الوحي، لم يشهدها البشر بل نقلت إليهم[2].

فذكر السمع مستقلاً عن الأبصار كأنه يشير إلى نوعين من الحوادث توصل إليهما الحواس، هما:

أ. الحوادث التي عاينها المرء.

ب. الحوادث التي لم يعاينها المرء، ولاشك في أن الوقائع التي لم يحضرها المرء أكبر مما عاينه.

---

(١) ابن الجوزي، عبد الرحمن: زاد المسير في علم التفسير: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤. (٤٧٦/٤)، الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب: ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ. (٧٢/٢٠)، و(١٠٠/٢٣)، البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت. (٤١٣/٣)، العمادي، أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: القاهرة، دار إحياء التراث العربي، د.ت (١٣١/٥).

(٢) قال الألوسي في تفسيره روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت. (١٢٤/٢١): (وتقديم السمع لكثرة فوائده فإن أكثر أمور الدين لا تعلم إلا من جهته)، بمعنى أنها أخبار لم يعاينها البش.

٣ــ الأفئدة، وهي المنفذ الثالث من منافذ المعرفة لدى الإنسان، والمراد بها العقل[(١)]، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ (الأعراف: ١٧٩). فبعد أن يتواصل الإنسان مع الوقائع ــ سواءً حضرها أو نقل إليه خبرها ــ بإحدى حواسه، يقوم العقل بتحليل هذا التواصل ويتحول إلى خبرة جديدة لديه[(٢)].

فالمعرفة تأتي للمرء من احتكاكه بالحوادث، ثم بتحليل العقل لهذا التواصل، كما أن دور السمع في ذلك كبير؛ لأنه يمثل البوابة لتواصل الإنسان بالحوادث التي لم يعاينها، وهي أضعاف ما عاين من وقائع.

ولما كان مصطلح الحديث هو المنهج الذي يضبط الخبر بدت أهميته في ضبط منفذ السمع، ومن هنا فإن ما يتصور من أن مصطلح الحديث مقصور على الحديث النبوي خاصة، هو قصور في الرؤية، ولا أدل على ذلك من أن القانون الذي اعتمده المحدثون ينسجم – كما بينا فيما مضى – وقواعد التفكير المنطقي لقبول الخبر.

وهكذا نرى أن علم مصطلح الحديث هو علم أصول الخبر أياً كان هذا الخبر، وأياً كان مصدره، فهو كما يضبط الأخبار المقدسة من النصوص الشرعية يصلح لأن يضبط الأخبار التي تجري على ألسنة الناس، والأخبار التاريخية، والأخبار التي في وسائل الإعلام.

ولو صار مصطلح الحديث ثقافة شعبية على مستوى الناس، فساعتئذٍ لن يعيش بينهم كذاب ولا شائعة.

من هنا نذكر المحاولة الرائعة التي قام بها الدكتور أسد رستم ــ وهو رجل غير مسلم ــ صاحب كتاب «مصطلح التاريخ»، إذ بين ضرورة الإفادة من منهج المحدثين في القبول والرد لضبط الخبر التاريخي. وهذا التوجه منه مبني على التعامل مع منهج المحدثين بوصفه منهجاً لضبط المعرفة يقبل التعميم خارج إطار النص الشرعي على النص التاريخي[(٣)].

لقد أضحى المنهج الذي أرساه المحدثون واحداً من أهم مناهج التفكير في الإسلام، حتى صار مزية من مزايا الثقافة الإسلامية الأصيلة العريقة، التي بدأت بقوله تعالى: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا

---

(١) التفسير الكبير (١٦٨/٢٠)، ابن كثير، إسماعيل: تفسير القرآن العظيم: بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٩، (٢٥٣/٣)، وسيتم العزو إليه بتفسير ابن كثير.

(٢) يقول الرازي في التفسير الكبير (١٤٣/٢٤): (ومعلوم أن العقل في القلب، والسمع منفذ إليه وقال: ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾، ومعلوم أن السمع والبصر لا يستفاد منهما إلا ما يؤديانه إلى القلب).

(٣) الرشيد، عماد الدين. نظرية نقد الرجال ومكانتها في ضوء البحث العلمي، دمشق: دار الشهاب، ط١، ١٩٩٩، (٤١٨).

لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق: ١ ــ ٥). فإذا كان أول خطاب للنبي الأمي ﷺ، بهذا المضمون المتميز فنستطيع أن نفسر المكانة التي احتلها علم أصول الحديث في بنيان المنهجية الإسلامية.

منهج مصطلح الحديث:

تكمن أهمية دراسة منهج مصطلح الحديث في كونه يسهم في الكشف عن أسباب رصانة هذا العلم، ومكامن القوة فيه، فضلاً عن بيان إمكان الإفادة منه في تطوير مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية.

يقوم مصطلح الحديث على عدة مناهج وقواعد بحثية تدل على دقة أحكامه، وارتفاع مستوى الوثوقية فيها، ويمكن أن نعدد من هذه المناهج والقواعد بإيجاز ما يأتي:

١ـ الاستقراء:

الاستقراء هو تتبع الظاهرة المدروسة من كل جوانبها للوصول إلى حكم كلي، فهو انتقال من جزئي إلى كلي[١]، فإذا ما كان التتبع مستغرقاً كل الجوانب كان استقراءً تاماً، وإذا لم يكن مستغرقا كان ناقصاً.

لقد أرسى المحدثون قواعد علم الحديث بعد استقراء كامل لكل الروايات، فلا توجد رواية حديثية إلا وتتبعوها، وجمعوا طرقها، وحددوا الراوي الذي تلتقي عنده الأسانيد، وهو ما يسمى بالمدار، وبلغ الجمع تمامه، فلا توجد رواية صحيحة أو حسنة أو ضعيفة أو شديدة الضعف أو شاذة أو حتى موضوعة ومكذوبة إلا وجمعوها، ولا يوجد راو مهما كانت درجته إلا أعطوه حكماً، ولو كانوا لا يعرفون عنه شيئاً، قالوا: مجهول، وهذا حكم.

لقد بني منهج المحدثين على استقراء تام، ونحن نعلم بأن الظاهرة العلمية أياً كانت إذا بنيت على استقراء تام فإن مردوديتها ستكون عالية جداً، وكلما وُسِّعت دائرة الاستقراء فيها اتسمت الدراسة بالموضوعية، وكانت نتائجها أكثر صدقاً. هذا وقد أفاد علماء التاريخ المسلمون هذا المنهج من المحدثين، فهاهو ابن خلدون يعتمد على المنهج الاستقرائي في دراسته للتاريخ عرضاً وتحليلاً[٢].

٢ـ المقارنة:

ويقصد بها مقابلة المادة محل البحث بمثيلة لها بإبراز مواطن الوفاق والخلاف[٣]، من أجل الوصول إلى معرفة أعمق بها، فهي وإن كانت عملاً وصفياً فإنها موظفة.

---

(١) الغزالي: محمد بن محمد ،المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣، (٤١)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام (٧١).

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام (٣٤٩).

(٣) الأنصاري: د. فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، المغرب، ١٤١٣، (٩٠).

إن المقارنة تقرب ما بين الموضوعين محل المقارنة، فعندما يجري الباحث مقارنة بين قضيتين علميتين يُسهّل فهمهما، ويُيسِّر تحديد مكنونات القضيتين، لذلك شاع في المناهج المعاصرة الاعتماد على المنهج المقارن، فظهر الأدب المقارن، والفقه المقارن، وعلم الألسنيات المقارن، والتربية المقارنة و...، لأن منهج المقارنة في الواقع يقارب المعرفة ويزيد من وثوقيتها.

وعلماء الشريعة وعلى رأسهم المحدثون من أهم من اعتمد على المقارنة. يقول د. علي سامي النشار في وصف منهج علم مصطلح الحديث: (كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية، وفحص الوثائق، ومنهج المقارنة، والتقسيم: التصنيف)[1].

وفي مصطلح الحديث بنيت مفاهيم كثيرة على المقارنة، فلا يعرف ضبط الراوي إلا بعرض رواياته على روايات غيره، فيجمع المحدثون كل الروايات، وما قيل في كل الرواة، فإذا رأوا أن رواةً معينين لا تختلف ألفاظهم أبداً في كل هذه الروايات قالوا هؤلاء أهل الضبط والإتقان، ورواياتهم بمثابة مقياس تقاس به أقوال غيرهم من الرواة والنقلة، وها هنا نجد أن المحدثين قد اعتمدوا على المقارنة في معرفة ضبط الرواة، وأعطتهم مردودية عالية جداً.

كما اعتمد المحدثون على المقارنة في الكثير من قواعدهم، كمعرفة الشذوذ، والعلة، والمخالفة، والاضطراب، والغرابة، والمزيد في متصل الأسانيد وغير ذلك كثير.

٣ ـ المنهج الكمي:

لقد أدخل المحدثون في منهجهم الكم، فاعتمدوا على مفاهيم عددية، الأمر الذي منحهم دقة تشبه دقة المنهج التجريبي، ونحن نعلم بأن المنهج التجريبي شديد الوثوقية إلى درجة أنه يكاد يكون قاطعاً؛ لأنه يعتمد على كموم وأرقام، كطول المادة، وزنها، وتكافئها الكيميائي، وما إلى ذلك، فهذه أرقام قاطعة، لا تختلف إلا بارتياب بسيط جداً. فالمعرفة الكمية تكاد تكون صادقة لأنها تخضع للتجربة المنضبطة بالكم، أما العلوم الاجتماعية والإنسانية ــ ومنها الشريعة ــ فيصعب أن تخضع للتجربة، فعندما يريد الباحث أن يدرس ظاهرة اجتماعية كالفقر فإنه لايستطيع أن يأتي بالفقراء إلى المختبر ويجري عليهم تجربة تقيس مدى فقرهم وأسبابه كما يقوم بدراسة طعامهم لمعرفة تركيبه. إنه في حاجة إلى منهج آخر لاختلاف حقل الدراسة، ولاشك في أنه يتمنى أن لو يكون ذلك المنهج منضبطاً كانضباط المنهج التجريبي بالعدد.

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الموضع السابق.

لقد أدرك المحدثون هذا المعنى فاعتمدوا على العدد في منهجهم، فمفهوم الحديث المتواتر مبني على أرقام، وكذا مفهوم حديث الآحاد، وأنواعه كالغريب والعزيز، كما أن ثبوت الجرح أو التعديل مبني على عدد من المزكين، وغير ذلك من قواعد حديثية. وقيمة العدد هنا أنه يجعل القاعدة الحديثية التي بنيت علّى مفهوم كمي منضبطة دقيقة، ولا يدرك أهمية ذلك إلا من اشتغل بالعلوم الاجتماعية والإنسانية فمن العسير على مناهجها أن تصل بها الدقة أو الضبط إلى أن تُحدّد مفاهيمُها أو أحكامُها بأعداد، فكم يتمنى الباحثون في النقد الأدبي أن ينضبط جمال النص الأدبي بعدد من يثني عليه من النقاد مثلاً، وكم يتمنى الباحثون في علم الاجتماع مثلاً أن لو يكون للعدد مدخل في تفسير الظاهرة الاجتماعية، ولكن علماء الحديث تمكنوا من ربط مفاهيم علمهم بالعدد، سواءً كان محدداً كما في الفرد والعزيز، أو غير محدد كما في المتواتر.

٤ ـ التطبيق:

يتميز علم أصول الحديث بالتطبيق، بمعنى أنه علم مطبق مجرب، ليس مجرد افتراضات نظرية، فقد جُرِّب على نصوص الحديث النبوي، والنتائج التي توصل إليها المحدثون كانت بعد التطبيق، وهذا أمر مهم للغاية.

فكل راوٍ من نقلة السنن قد درس المحدثون حاله من خلال رواياته كافة، وبينوا حكمه من حيث الجرح والتعديل بالجملة، وبينوا المواضع التي أخطأ فيها الثقات، والمواضع التي ضبط فيها المضطربون بناءً على خبرتهم بكل راوٍ منهم. كما صنفوا الروايات كلها بعدما اختبروها، وقارنوا بعضها ببعض، فجمعوا الصحاح وما يصلح للاحتجاج في مصنفات خاصة، وجمعوا الضعاف والمعلة من الروايات في كتب خاصة، وجمعوا الموضوعات أيضاً في كتب مستقلة، وراعوا في حكمهم دراسة ما يحيط بالرواية والرواة من ملابسات وقرائن، وتجنبوا الأحكام التعميمية، ودرسوا كل حالة على حدة، الأمر الذي جعل أحكامهم دقيقة للغاية؛ لأنهم راعوا مع اطراد القواعد والكليات خصوصية كل رواية وكل راوٍ.

فلا يتأتى حكمهم بالاعتراض على الروايات بمجرد الاحتمالات، كأن يقالُ لعل الراوي نسي هنا، أو لعله أخطأ؛ لأن حكمهم لم يصدر عن مجرد قاعدة نظرية، بل عن دراسة ما يحيط بالرواية ورواتها من ملابسات، فقد وضعوا الافتراضات وأولوها عنايتهم، ثم نقدوها ودعموا ذلك بالأدلة المناسبة، فجاء حكمهم بعد دراسة الاحتمالات، على طريقة تشبه منهجي الحصر والإسقاط، والسبر والتقسيم، الأمر الذي يسقط معه كثير من الاحتمالات، وتتضاءل احتمالات أخرى. ومع ذلك فلا يمكن الادعاء بقطعية منهجهم، بل بدقته وارتفاع درجة وثوقيته إلى حد كبير.

وما أشبّه الاحتمالات التي يوردها كثير من غير المختصين على أحكام المحدثين إلا بطبيب جاءه مريض يشكو من الإسهال والإقياء وارتفاع في درجة الحرارة، فيضع الطبيب احتمالاً لكون مرضه التيفوئيد بنسبة معينة، وكونه الملاريا بنسبة معينة، وكونه مصاباً بالتهاب في الزائدة الدودية بنسبة معينة أيضاً، وهكذا يضع الاحتمالات لعدة أمراض، هذا كله بالتشخيص الأولي، ولكنه بعد فحص الدم والتشخيص الشعاعي يحكم بكونه مصاباً بمرض بعينه ويعطيه الدواء المناسب له، والسؤال الذي يفرض نفسه: بعدما قام الطبيب بالتشخيص المخبري والشعاعي ما قيمة الاعتراض على حكمه بالاحتمالات المفترضة أولياً؟! إن هذه الاحتمالات كان لها قيمة مهمة جداً قبل الاختبار، أما بعده فكلها متهاوية وتتناهى قيمتها إلى الصفر إن لم تكن كذلك تماماً.

وأحكام المحدثين لما نظروا وبحثوا ودرسوا وفتشوا صارت تشبه الواقع، الذي لا يندفع بمجرد الاحتمال، لأنهم وضعوا كل الاحتمالات الواردة على الواقعة على طريقة السبر والتقسيم عند الأصوليين، ودرسوها احتمالاً احتمالاً، وانتخبوا الاحتمال النهائي القوي وأعطوه حكماً وشهد له الواقع، فأحكامهم تطبيقية، وليست مجرد أحكام افتراضية.

هذا كله جعل المحدثين من أهم من يضبط للأمة مصدر الخبر، والوحي تحديداً، فهذه الجهود جعلت من المحدثين قادة في المجتمع الإسلامي؛ لأنهم ضبطوا الوحي، ونظموا المعرفة الإسلامية، بالمنهج المتميز الذي تفرد به المسلمون منهج «مصطلح الحديث».

الدور التاريخي للمحدثين في حفظ مصادر الثقافة الإسلامية:

أسهم علماء الحديث في وضع المنهجية الصحيحة للتفكير، وخدموا المعرفة الإنسانية بضبط منفذ الخبر، بالمنهج نفسه الذي ضبطوا به مصدر العلم الشرعي وهو الرواية الشرعية؛ لذلك ندرك المكانة التي احتلها المحدثون في تاريخ الأمة الإسلامية، من حيث تحولهم إلى مراجع تنتظر الأمة معرفة مواقفهم في الأزمات، ناهيك عن تعامل الأمة معهم على أنهم حماة الدين وحراس الثقافة الإسلامية، وهذا ما أسفرت عنه محنة خلق القرآن الكريم إذ كشفت عن المكانة العظيمة التي حظي بها رجل مثل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وهو من كبار المحدثين، فقد كان يمثل نوعاً من المرجعية النهائية للمسلمين في زمانه؛ الأمر الذي فرض عليه أن يقف موقفه العظيم في تلك المحنة الهوجاء. في هذه الفقرة سنذكر صوراً من تاريخ العلماء والمحدثين تكشف عن دورهم في حفظ ثقافة الأمة، سواء بالموقف العلمي أو الموقف المرجعي، فمن ذلك:

١ــ نقل عن ابن المبارك رحمه الله أنه قال: (لو هَمَّ رجل في البحر أن يكذب في الحديث لأصبح والناس يقولون: فلان كذاب، فقيل له: فهذه الأحاديث المصنوعة فقال: تعيش

لها الجهابذة، ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾[1]. وكأنه يقول: هناك علماء متخصصون جمعوا مدارات الأحاديث، وعلموا مراتب رواتها من حيث العدالة والضبط، فما جاء من خارج هذه الطرق فمن أين أتى؟! من خارج إطار النقلة المعروفين.. فلا بد من أنه قد دُسَّ؛ لذلك قال: (تعيش لها الجهابذة).

إن هذا القول يدل على ثقة المحدثين بمنهجهم، وقدرته على كشف الدخيل في الروايات الحديثية بحيث يشكل تحدياً أمام الوضاعين، وهو ما حملته ضمناً عبارة ابن المبارك: (تعيش لها الجهابذة).

٢ـ وقف الإمام أبو الحسن الدار قطني موقفاً لافتاً للنظر، حين خاطب أهل بغداد وصاح بهم قائلاً: (يا أهل بغداد لا تظنوا أن أحدا يقدر أن يكذب على رسول الله وأنا حي)[2].

والغريب في هذا الخطاب هو شدة ثقة صاحبه بقدرته، حتى تحدى أهل بغداد قاطبة في أن يضعوا الحديث على رسول الله ﷺ. فالرجل ليس عنده قوة أمنية، أو مفاتيح على ألسنة الناس حتى يمنعهم من أن يقولوا مايريدون، لكن لديه مفاصل ضبط الرواية من جهة، وهي قواعد مصطلح الحديث، ولديه سلاسل الرواية وأسانيدها من جهة أخرى، وهو ما يعرف بمدارات الأحاديث، فمن أين سيأتي الخلل؟!

لقد أصبح هذا التحدي وصفاً يُمتدح به المحدثون، يقول ابن عساكر: (كان الإمام عبد الله الأنصاري إذا رأى مؤتمناً - يعني المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي - يقول لا يمكن أحد أن يكذب على رسول الله ﷺ ما دام هذا حياً)[3]

وقال أبو بكر محمد بن أبي زكريا المزكي: (ما يقدر أحد أن يكذب في الحديث في هذه البلدة وأبو صالح حي)[4]، يعني أحمد بن عبد الملك بن علي بن أحمد النيسابوري.

٣ـ عُرف هارون الرشيد ومن قبله والده المهدي بشدتهما على الزنادقة، وتذكر الروايات التاريخية أن هارون الرشيد أخذ زنديقاً فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لم تضرب عنقي يا أمير المؤمنين؟ قال: أريح العباد منك. قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول

(١) الأبناسي، إبراهيم بن موسى: الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، تحقيق: صلاح فتحي هلل، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٨. (٢٢٦/١)، وانظر فتح المغيث للسخاوي (٢٦٠/١)، تدريب الراوي (٢٨٢/١).

(٢) فتح المغيث (٢٦٠/١)، شرح شرح نخبة الفكر لملا علي القاري (٤٣٦).

(٣) الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن المشهور بابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥. (٣٨٤/٦٠).

(٤) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمرى، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ. (٣١٢/٣١).

الله ﷺ كلها ما فيها حرف نطق به رسول الله ﷺ، قال: فأين أنت ياعدو الله من أبي إسحاق الفزاري وعبد الله بن المبارك ينخلانها فيخرجانها حرفاً حرفاً[1].

هذه الرواية من أعظم الشهادات للمحدثين في تصدُّرهم حماية الدين، والذود عن مصادر ثقافة الأمة الإسلامية، وتأخذ مكانتها من جهة صدورها من أعلى سلطة تنفيذية في الدولة الإسلامية، إنه أمير المؤمنين هارون الرشيد.

إن هذه النقول غيض من فيض، وليس المقام مقام إطناب، فعامة ما أوردنا من أحداث إنما هي لنمثل بها دور المحدثين في المحافظة على ثقافة الأمة، ونقاء مصادرها من الدخيل والخلل. ومن خلال هذه النصوص نود أن نبين كيف كانت القيادة التاريخية لأهل الحديث تتابع محاولات الدسّ في ثقافة الأمة، فعلماء الشريعة عامة، والمحدثون خاصة كانوا ولا يزالون هم الذين ينظمون ثقافة الأمة ويدافعون عن هويتها في وجه حملات التغريب التي تريد أن تنقضّ على الهوية بمعالمها وتفصيلاتها.

نتائج البحث:

١ـ يقتضي قواعد التفكير الموضوعي ألا تقبل الرواية حتى تستجمع ما يأتي:

ـ أن يتصل من نُقل إليه الخبرُ، ولم يشهده، بمن عاينه.

ـ أن يسلم نقل الخبر من الخطأ بكل أنواعه.

٢ـ إن شروط قبول الرواية عند المحدثين تنسجم والشروط الموضوعية لقبول الرواية، فالاتصال شرط مشترك بينهما، وأما بقية الشروط، فكل واحد منها احتراز عن الوقوع بأحد أنواع الخطأ المحتملة.

٣ـ إن تعدد الرواية يجبر ضعفها إذا كان الخلل بسبب انقطاع الإسناد، أو اختلال ضبط الراوي ما دام فوق رتبة «المغفل الكثير الخطأ». أما إذا كان الضعف بسبب اختلال العدالة، أو الشذوذ، أو العلة فلا ينجبر الضعف بتعدد الرواية.

٤ـ يقوم منهج مصطلح الحديث على الاستقراء، والمقارنة، والمنهج الكمي، والتطبيق.

٥ـ يتجلى دور مصطلح الحديث في حفظ ثقافة الأمة بما يأتي:

ـ وضع منهج لنقد الرواية التي تمثل أكبر مصادر الثقافة الإسلامية على الإطلاق.

ـ تحول أصحاب هذا المنهج عبر التاريخ الإسلامي إلى مراجع تدين لهم الأمة بالاقتداء، وتحكّمهم في النوازل التي تحل بها، وذلك على أعلى مستويات قيادتها السياسية.

---

(١) تاريخ مدينة دمشق (١٢٧/٧)، الحموي، ياقوت: معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، بيروت، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ. (١٣٥/١).

٦ـ إن ما قام به المحدثون ليس دفاعاً عن الهوية فحسب، بل هو خدمة للفكر الإنساني عامة على مدى تاريخ البشرية، وذلك من خلال تأصيل منهجي حقيقي، وضبط لمنافذ المعرفة، فالأمر يتجاوز مجرد ضبط النص الشرعي، بل يصل إلى عمق المعرفة الإنسانية.

ومن خلال هذه النتائج **أقترح** ما يأتي:

١ـ ضرورة أن تفيد النظم التربوية والنظم الفكرية وحتى الفلسفات القائمة على ما يعرف بنظرية المعرفة من منهج مصطلح الحديث، كل بما يناسب فنه، وهذا مرهون بجهود علماء الشريعة وطلبة العلم في أن يتجهوا إلى الجوانب المنهجية في علوم الشريعة، لأن العلماء ولا سيما علماء المناهج يعانون من ضعف في مناهج العلوم الاجتماعية.

٢ـ ضرورة أن تعمَّم هذه القواعد وتصبح ثقافة شعبية، وذلك بعكوف طلبة الحديث على علم المصطلح واستخراج قواعد كلية منه تضبط تعامل الناس مع الخبر، على غرار القواعد الفقهية ولاسيما أن الناس يحتكمون إلى القواعد الكلية بطريقة مستسلمة لمضمونها، فكثيراً ما نجد أنه لو اختلف اثنان في أي مسألة من مسائل البيع، يقول أحدهما لصاحبه: العقد شريعة المتعاقدين. وقد يكون كل واحد منهما لا يعرف كتابة اسمه، مع أن هذه القاعدة القانونية لا تسلم من جهة الشرع، إذ المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.

وكثيراً ما يحتج عوام المسلمين عند الإفطار بسبب المرض بقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات. إن المسألة مرهونة بجهود علماء الحديث وطلابه والباحثين فيه.

أسأل الله ﷻ أن يهيئ لهذا العلم من يقوم على خدمته وتعميم نفعه على المسلمين والبشر جميعاً إنه خير مسؤول.

مراجع البحث ومصادره:

ابن الجوزي، عبد الرحمن: **زاد المسير في علم التفسير**: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤.

ابن كثير، إسماعيل: **تفسير القرآن العظيم**: بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٩

الأبناسي، إبراهيم بن موسى: **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح**، تحقيق: صلاح فتحي هلل، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٨.

الآلوسي، محمود: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الأنصاري، د. فريد، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، المغرب، ١٤١٣

الأنصاري، سراج الدين عمر بن علي: **المقنع في علوم الحديث**، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، السعودية، دار فواز للنشر، ط١، ١٤١٣هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط٣، ١٩٨٧.

البغدادي، أبو بكر الخطيب: الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، د.ت.

البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت.

الحموي، ياقوت: **معجم** الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، بيروت، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ.

الخن، د. مصطفى سعيد، واللحام، د. بديع السيد. **الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح**، دمشق: دار الكلم الطيب، ط١، ١٩٩٩.

الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن المشهور بابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل**، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥.

الدمشقي، عبدالقادر بن بدران: **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن **التركي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

الرازي، فخر الدين: **مفاتيح الغيب**: ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

الرشيد، عماد الدين: **نظرية نقد الرجال ومكانتها في ضوء البحث العلمي**، دمشق: دار الشهاب، ط١، ١٩٩٩.

الرشيد، د. عماد الدين: **نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي**، سورية: نحو القمة، ط١، ١٤٢٨.

السخاوي، شمس الدين محمد؛ **فتح المغيث: شرح ألفية الحديث**، تحقيق صلاح محمد محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق د. أحمد عمر هاشم، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣.

الشهرزوري، أبو عمرو ابن الصلاح: **علوم الحديث**، تحقيق د. نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ط٣، ٢٠٠٢.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٢.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير: **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، د.ت.

عتر، د. نور الدين: **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥.

العسقلاني، ابن حجر: **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**، تحقيق د. نور الدين عتر، دمشق: مطبعة الصباح، ط١، ١٩٩٢.

العمادي، أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: القاهرة، دار إحياء التراث العربي، د.ت

الغزالي، محمد بن محمد: **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ.

الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣.

القاري، ملا علي: **شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر**، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، بيروت، دار الأرقم، د.ت.

القرطبي، محمد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن**: دار الريان، القاهرة، دت.

القشيري، تقي الدين ابن دقيق العيد: **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦.

الكناني، محمد بن إبراهيم بن جماعة: **المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي**، تحقيق: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٦.

المناوي، عبد الرؤوف: **اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر**، تحقيق: المرتضي الزين أحمد، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٩٩٩.

النشار، د. علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، بيروت، دار النهضة العربية، ط٣، ١٤٠٤.

النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم: **معرفة علوم الحديث**، تحقيق: السيد معظم حسين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٣٩٧هـ.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

تطبيقات التفسير العلمي
استطراد أم استدلال؟

د. علي أسعد(*)

المقدمة:

إن اختلاف طرق المفسرين في ربط الآية بالعلم، ولد صوراً مختلفة للتفسير العلمي(٢)، يمكن حصرها في نوعين هما: الأول استطراد وتفصيل علمي دون أن يكون هناك استدلال لفظي من الآية على ذلك، وهذا إما تحقيقاً لأهداف المفسر أو خدمة لمقصد الآية، أما النوع الثاني فهو الاستدلال بالآية ومدلول ألفاظها على ما يقول به العلم التجريبي. فكيف وفق

(*) أستاذ جامعي سوري.

(٢) حسب مابدا لي. والمراد بالتفسير العلمي المصطلح المعروف في علم التفسير، وهو بيان معاني آيات القرآن الكريم على ضوء ما يقول به العلم التجريبي، للدلالة على أن القرآن الكريم كلام الله عز وجل، وأنه صالح لكل زمان ومكان. راجع تعريفات التفسير العلمي ملاحظاً الاختلافات في ما بينها في الكتب الآتية: ـ لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ١٩٧٣م، ص٢٠٣.

اتجاهات التفسير في العصر الراّهن، عبد المجيد عبد السلام المحتسب، دار البيارق، ط٣، عمان/الأردن، ١٤٠٢هـ١٩٨٢م، ص٢٤٧. ـ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار القلم، ط١، بيروت، ، ج١/٥١٩. ـ التفسير: نشأته – تدرجه – تطوره، أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية، عدد٧، ١٩٨٢م، ص٤٩. ـ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧هـ١٩٨٦م، ص٥٤٩. ـ التفسير العلمي للقرآن في الميزان، أحمد عمر أبو حجر، دار قتيبة، ط١، بيروت/دمشق، ١٩٩١م ١٤١١هـ، ص٦٦. ـ الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، د.وهبة الزحيلي، سلسلة بين الأصالة والمعاصرة، عدد١٩، دار المكتبي، ط١، دمشق/سورية، ١٤١٨هـ١٩٩٧م، ص٨.

المفسر بين القرآن والعلم التجريبي؟ وهل كان المفسر في هذا الربط مراعياً قواعد التفسير وضوابطه أم أن الأمر خلاف ذلك؟.

المبحث لأول ـ الاستطراد(١) العلمي:

يقصد بالاستطراد العلمي التفصيل في ذكر العلوم دون مراعاة لدلالة ألفاظ الآية بشكل مباشر، فقد يراعي المفسر ذلك بشكل غير مباشر، كالاستطراد خدمة لمقصد الآية.

أما الاستطراد الذي تحمل فيه الألفاظ ما لا تحتمل فقد يكون فيه استدلال بالألفاظ ولكن دون أن تحتمل تلك الدلالة، وقد تكون دلالة الألفاظ تحتمل الاستدلال بها، ولكن سياق الآية وسباقها ينفي عنها ذلك الاحتمال فكل هذا تبرير مباشر لما في ذهن المفسر، سواء أكان هذا الذي في ذهنه مادة علمية أم هدفاً يريد تحقيقه من وراء ذلك، فالمترجح هنا ليست دلالة الآية بقدر الإسقاط والاستطراد العلمي، إذ إن المفسر هنا لا ينطلق من دلالة الآية وإن كان حسب الظاهر يستدل بها، لكنه استدلال لا تدل عليه، فهو يشترك مع غيره بالاستدلال بالآية وبتحقيق الأهداف، ولكنه يختلف عنهم في أنه في كل هذا يسقط معاني على الآية لا تدل عليها.

المطلب الأول ـ الاستطراد خدمة للمقصد:

وجد المفسر بالاستطراد العلمي خدمة للمقصد القرآني أو مقصد الآية، فمن مقاصد الآيات الكونية في القرآن إثبات وجود الله والاستدلال على وحدانيته، وبيان صفاته الدالة على عظمته وعلمه ورحمته وحكمته...، لذا لم يجد المفسر العلمي مانعاً في أن يسهب في بيان الأسباب العلمية للظاهرة الكونية المذكورة في الآية طالما أن ذلك يزيد المعنى جلاء ووضوحاً، ويحقق الغاية التي سيقت الآية من أجلها، أو أن يبين الحكمة العلمية من تحريم القرآن لبعض الأشياء أو إباحته لغيرها، طالما أن في ذلك تعزيزاً للحكم الشرعي وخدمة للتشريع الإلهي، أو أن يقرب الأمور الغيبية التي ذكرها القرآن إلى الأذهان بأمور علمية، وهذا خدمة لدعوة القرآن للإيمان بها، وأن الإيمان بها لا يعارض الأمور العلمية، أو أن يرد المطاعن عن القرآن باستخدام نتائج العلم التجريبي.

---

(١) قال صاحب التعريفات: «الاستطراد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض» ـ التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٣٥.

يلاحظ في كل ذلك أنه لا يوجد استدلال مباشر بالآية على دقيقة علمية سبق القرآن إلى ذكرها قبل اكتشافها في العصر الحديث، رغم أن بيان هذا السبق قد يخدم المقصد القرآني بإثبات أن القرآن من عند الله عز وجل لكنه لا استطراد فيه لأنه متعلق بالدلالة.

أولاً ـ الاستطراد العلمي خدمة لمقصد الآية :

يشير الطاهر بن عاشور في تفسيره إلى مقصد كل آية يفسرها وذلك لأنه يرى أنه ينبغي أن يكون غرض المفسر «بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً»(١) لذلك نراه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] يبين المقصد منها بأنه امتنان بما هو ضروري لبدن الإنسان من الغذاء الذي كان في الأصل نباتاً أخرجته الأرض بعد نزول الماء عليها من السماء، ومن هنا يجد ابن عاشور الفرصة مناسبة للتفصيل العلمي، ليفسر ظاهرة نزول الماء من السماء كما كشف عنها العلم الحديث، فيذكر أن الأبخرة في طبقات الجو تصاعدت بواسطة حرارة الشمس من مياه الأنهار والبحار، فإذا بلغ البخار طبقات الجو العليا، برد ببرودتها، وخاصة في فصل الشتاء، ثم يتميع فيصير سحاباً، فإذا زادت البرودة عليه فينقبض السحاب ويثقل، وتجتمع فيه الفقاقيع المائية، فينزل مطراً، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾(٢) [الرعد: ١٢]، وهو في هذا يزيد مقصد الآية وضوحا وتحقيقا، فالآية ذكرت ظاهرة نزول المطر، وابن عاشور فسر هذه الظاهرة ببيان أسبابها من الناحية العلمية.

كذلك يرى ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: ٦] أن الآية «استدلال بتطور خلق الإنسان على عظيم قدرة الله وحكمته ودقائق صنعه»(٣) ومن ثم يسهب في بيان أطوار خلق الجنين التي قسمها إلى عشرة أطوار، وأخذ يعدها، ويبين الصفات المميزة لكل طور(٤).

إن هذا التفصيل متعلق بإشارة الآية إلى أصله، الذي هو مراحل تخلق الجنين ومتعلق أيضاً بمقصدها؛ إذ يزيده تحقيقاً وبياناً، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن هذا التفصيل غير متعلق بالآية، لعدم تفصيلها في هذه المراحل التي يذكرها المفسر(٥).

---

(١) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤مـ، ج١/٤١.

(٢) انظر: نفس المرجع، ج١ /٣٣٣.

(٣) نفس المرجع، ج٢٣/ ٣٣٣.

(٤) انظر: نفس المرجع، ج٢٣/٣٣٣ ــ ٣٣٤.

(٥) انظر أيضاً أمثلة على ذلك: التفصيل: في خلق الأجرام السماوية للاستدلال على وحدانية الله تعالى وسعة رحمته تحقيقا لمقصد الآية: تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، ط٢، بيروت، ج٢/٥٧ ــ ٥٩.

ثانياً ـ بيان أسباب الظواهر علمياً[1]:

تعرض القرآن الكريم لذكر الظواهر الكونية من رعد وبرق ونزول للمطر... وغيرها من الظواهر التي كانت مرئية في عصر نزول القرآن، وهي مرئية أيضا في عصرنا، لكن الذي اختلف أن أسبابها وقوانينها لم تكتشف إلا في هذا العصر، فلماذا خص القرآن الكريم هذه الظواهر بالذكر دون غيرها؟ هل لأن الإنسان يشاهدها في كل زمان ومكان أم لوجودها في البيئة التي نزل بها القرآن أم لدورها الرئيسي على هذه الأرض؟.

لم ير أصحاب اتجاه التفسير العلمي أن ذكر القرآن لهذه الظواهر هو بسبب نزوله على بيئة معينة ــ وكذلك غيرهم من علماء المسلمين ــ لأن دعوته عامة لكل الناس في كل زمان ومكان، لذا فإنه سيكون متوافقا مع ما يثبت من الحقائق، ولن يتعارض معها، وفي هذا دلالة على أنه من عند الله عز وجل وصالح لكل زمان ومكان[2]، وإثبات ذلك يعتبر مقصداً قرآنياً[3].

وخدمةً لهذا المقصد القرآني، أخذ المفسر العلمي يسهب في بيان تفسير هذه الظواهر وأسبابها وعللها حسب ما توصل إليه العلم الحديث.من ذلك:

١ ـ التعليل العلمي لفقدان يعقوب عليه السلام بصره :

يفسر عزت عبد العظيم الطويل[4] علمياً سبب ذهاب بصر يعقوب عليه السلام المذكور في قوله تعالى: ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ[5]﴾ [يوسف :٨٤] فيبين أن أعراض حالته هي «كف البصر وفقدانه أو عدم الرؤية جيداً بسبب الحزن الشديد والكمد المستمر، وعظائم الأمور والضيق المكظوم» ويسمي هذه الحالة بالرجع العصابي، ويرجع ذلك إلى أن هناك صلة بين هذا النوع من الأمراض

وانظر كذلك التفصيل في مظاهر الحكمة في خلق الشفتان واللسان لأن آيات الأنفس قد دلت على صفتي الخلق والحكمة: دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، توفيق محمد عز الدين، دار السلام، ط١، ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م، ص٣١٩ ــ ٣٢٠.

(١) الآية تذكر الظاهرة والمفسر يبين أسبابها العلمية خدمة للمقصد القرآني.

(٢) انظر: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١/ص٤٥ ص١٢٧ ص١٢٩.

(٣) انظر: نفس المرجع، ج١/ص٤٢ص٤٤ ــ ٤٥.

(٤) أستاذ علم النفس المساعد بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، في الرياض. انظر: في النفس والقرآن الكريم، عزت عبد العظيم الطويل، الإسكندرية، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص١٤٤.

(٥) رجل مكظوم وكظيم: مكروب وقد أخذ الغمّ بكظمه. لسان العرب، مادة: كظم.

والأعصاب الجمجمية[1]، إذ «إن العصب البصري، وهو العصب الثاني من مجموعة الأعصاب الجمجمية له قيمة كبيرة وذو وظيفة عضوية هامة حيث إنه يحمل الصور من الشبكية للعين فتنتشر خلايا هذا العصب في الشبكية وتعود إلى الداخل لتقابل مراكز الدماغ السفلي، وتنتهي في الساحة البصرية في الخلف من قشرة الدماغ »[2].

ومن وجهة نظر الصحة النفسية إن الصدمات الانفعالية قد تشفى بصدمة مماثلة، لهذا نجد أن يعقوب عليه السلام قد عاد له بصره فجأة بعد أن وضعوا على وجهه قميص يوسف عليه السلام[3]، قال تعالى: ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ(٩٣) وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ(٩٤) قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ(٩٥) فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ[4]﴾ [يوسف:٩٣ ـ ٩٦][5].

٢ ـ التعليل العلمي لعدم إدراك الشمس للقمر[6]:

يعلل الدكتور وهبة الزحيلي علمياً عدم إدراك الشمس للقمر المذكور في قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس:٤٠] بأن لكل من الشمس والقمر مداره المستقل عن الآخر، لأن الشمس تسير في اليوم مقدار درجة، بينما القمر يسير مقدار (١٣) درجة في اليوم، والشمس تسير في مدار نصف قطره (٩٣) مليون ميل وتتمّ دورتها في سنة، بينما القمر يدور حول الأرض كل شهر في مدار نصف قطره (٢٤)ألف ميل[7].

(١) انظر: في النفس والقرآن الكريم، مصدر سابق، ص١٤٤.

(٢) نفس المرجع، ص١٤٤.

(٣) انظر: نفس المرجع، ص١٤٤.

(٤) إن دروزة لا يرى في الآية سوى حدث من أحداث القصة، انظر: التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨١هـ ١٩٦٢مـ، ج١١٩/٤.

(٥) إن في بيان الأسباب الطبية للأعراض التي أصابت يعقوب عليه السلام، إشارة إلى أن أحداث القصص القرآني أحداث واقعية.

(٦) إن في التعليل العلمي للظواهر الكونية التي ذكرها القرآن إشارة إلى ارتباط دعوة القرآن بالمحسوسات، وحث على التأمل بها، والالتفات إلى أسرارها، هذا الذي يؤدي إلى القول بعدم معارضته للعلم التجريبي.

(٧) انظر: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، ط١، بيروت /دمشق، ١٤١١هـ ١٩٩١مـ، ج١٧/٢٣.

٣ـ تفسير الظاهرة علمياً لرد المطاعن عن القرآن :

اعتبر ابن عاشور أن من مقاصد القرآن إثبات الإعجاز بالقرآن «ليكون آية دالة على صدق الرسول»[١] هذا الذي يستدعي نفي التناقض عن آياته، ورد المطاعن عنه، لذلك نجد أن أصحاب التفسير العلمي، سخّروا العلوم التجريبية لخدمة هذا المقصد، كالدكتور شوقي أبو خليل، إذ يرد على من يرى أن هناك تناقضاً[٢] بين الآيات القرآنية، بسبب أنه مرة يذكر مشرقاً ومغرباً ومرة مشرقين ومغربين وأخرى مشارق ومغارب[٣]. قال تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[المزمل :٩] وقوله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾[الرحمن :١٧] وقوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾[المعارج:٤٠] يرد شوقي أبو خليل على ذلك ببيان أسباب هذه الظاهرة وكيفية حدوثها، فيذكر أن الآية التي أشارت إلى أن هناك مشرقاً واحداً ومغرباً واحداً، هي بشكل عام جهة المشرق التي تشرق الشمس منها وجهة المغرب التي تغيب منها.

أما رب المشرقين ورب المغربين: فالشمس تشرق من نقطتين، نقطة في الصيف، وأخرى بعيدة عنها في الشتاء. وكذلك الغروب.

ثم يفسر ذلك علمياً من الناحية الجغرافية والفلكية بأن الشمس في نصف الكرة الشمالي تتعامد على مدار السرطان[٤] وفي الشتاء بالنسبة لسكان النصف الشمالي[٥] «تكون الشمس متعامدة على مدار الجدي[٦] في نصف الكرة الجنوبي فعند تعامدها على مدار السرطان تشرق متعامدة عليه ومائلة على مدار الجدي،ثم ترجع فتتعامد على مدار الجدي وتشرق من مكان آخر مائلاً بالنسبة لسكان النصف الشمالي. إذن شتاءً وصيفاً تشرق فيهما الشمس من

---

(١) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١/٤١.

(٢) تعريف التناقض بين قضيتين: هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، ط٣، دمشق، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، ص١٦٦. أما شروط وجود هذا التناقض فهي الاختلاف بين قضيتين في الكم والكيف والجهة والاتفاق بينهما في وحدات ثمانية :الموضوع والمحمول والزمان والمكان والإضافة والشرط والقوة والفعل والجزء والكل، انظر: تهذيب المنطق، سعد الدين التفتازاني، مصر، ١٣١٥هـ، ص١٥٦ ــ ١٦٠.

(٣) انظر: الإسلام في قفص الاتهام، د.شوقي أبو خليل، دار الفكر، ط٥، دمشق، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص٥٠.

(٤) يقع مدار السرطان في نصف الكرة الشمالي على بعد ٢٣،٥ درجة عرض «شمالاً تتعامد عليه الشمس صيفاً فيكون في الجنوب شتاءً» حاشية. نفس المرجع، ص٥١.

(٥) انظر: نفس المرجع، ص٥٠ ــ ٥١.

(٦) يقع مدار الجدي في نصف الكرة الجنوبي على بعد ٢٣،٥درجة عرض «جنوباً تتعامد عليه الشمس صيفاً فيكون في الشمال شتاءً» حاشية، نفس المرجع، ص٥١.

موضعين متباعدين ومائلين من حيث الأشعة أو متعامدين. يقابلها مغربان متباعدان»[1]، ويستدل بآية أخرى تشير إلى أن هناك بعداً عظيماً بين المشرقين هي قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَالَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾ [الزخرف:٣٨] «فالمشرقان هما شروق الشمس على مدارين يقابلهما مغربان»[2].

أما المشارق والمغارب :فهي النقاط التي تمر بها الشمس أثناء تنقلها بين المدارين. إذ تعتبر كل نقطة أثناء هذا التنقل في الذهاب والإياب مشرقاً يقابلها مغرب[3] «وبذلك تكون مشارق يقابلها مغارب... فأين التناقض؟!»[4].

ثالثاً تفسير الأمور الغيبية على ضوء العلوم الحديثة :

لم يجد المفسر العلمي بأساً في أن يجعل نتائج العلوم التجريبية خادمة لدعوة القرآن إلى الإيمان بالغيب[5]، ودالة عليها، و على أن لا تناقض بينها وبين العلم كأن يبين علمياً أن الظواهر الكونية التي ذكرها القرآن كأسباب لفناء العالم، أنها ستحدث أو أن يقيس الأمور الغيبية على الأمور العلمية، تقريباً للأذهان.

---

(١) نفس المرجع، ص٥١.

(٢) نفس المرجع، ص٥١.

(٣) انظر : نفس المرجع، ص٥١.

(٤) نفس المرجع، ص٥١ ـ ٥٢. وانظر أيضاً أمثلة على ذلك: التعليل العلمي لعدم وجود أعمدة للسماء: الإسلام يتحدّى، وحيد الدين خان، تعريب ظفر الإسلام خان، تحقيق عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، ط٢، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، ص١٤٣. ـ التعليل العلمي لمرحلة الشيخوخة: دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، مصدر سابق، ص١٨٠. ـ تفسير ظاهرة البرق علمياً: من علوم الأرض القرآنية، عدنان الشريف، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت، ١٩٩٤م، ص٨٨ ـ ٩٠. ـ التحليل العلمي للأعراض التي أصابت زكريا عليه السلام: التناسق الهرموني في أوائل سورة مريم، مجلة الإعجاز، العدد الثالث، مصدر سابق، ص٣٠ ـ ٣٧.

(٥) من الأمور الغيبية التي استدل القرآن عليها بالظواهر الكونية، البعث بعد الموت قال تعالى :﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ [الحج:٥]. يدعو ابن عاشور إلى الاقتصار على ما ذكره القرآن من أمور غيبية وعدم الزيادة عليه «فما أعرض الشارع عن بيانه من هذا النوع، يجب أن نقتدي به كما علمنا الله تعالى بقوله: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:٨٥] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د.ت، ص٤٥. وهذا الذي يقصده إنما ينحصر في إطار فهم الأمر الغيبي الذي دعا القرآن إلى الإيمان به.

فأما الأولى وهي أن يفسر علميا كيفية زوال العالم المذكور في قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ(١) لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ(٢)خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ(٣)إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا(٤)وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا(٥) فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا ﴾ [الواقعة: ١ ـ ٦] فقد وضح ذلك رشيد رضا بنظريات فلكية نقلها عن بعض الفلكيين[١].

يلاحظ أن المفسر به هو تنبؤات مستقبلية على ضوء قواعد العلم الحديث، فهي بهذا تعتمد على إحدى النظريات التي تفسر نهاية العالم[٢].

أما تقريب الأمور الغيبية للأذهان بأمور علمية[٣]، فقد وجد المفسرون في القرآن الكريم، مستنداً لهم في هذه الطريقة، فقد قاس القرآن الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات[٤].

ويقر مصطفى نقرة بعدم إمكانية قياس عالم الغيب على الشهادة إلا لتقريب الحقائق العظمى إلى الأذهان، حتى لا نشبه الصفات الإلهية بالحادثات المادية.

فيحسب سرعة الملائكة بالاعتماد على سرعة الضوء في كوننا المادي، وعلى حسب ما ورد ذكره من سرعتهم في الآيات التالية: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: ٤٧] ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥] ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤] ليصل إلى أن ثانية علوية تعادل =١٨٥٠ –٣٧ ثانية ضوئية[٥].

(١) انظر: تفسير المنار، مصدر سابق، ج٩/٢٤٩. كذلك رجح منصور حسب النبي أن قوله تعالى: اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ﴾ [القمر: ١] يتحدث عن علامة من علامات الساعة التي لم تحدث بعد، (وهو في ذلك يخالف جمهور المفسرين الذين جعلوا انشقاق القمر في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) فهي تتبئ بأن القمر سينشق في المستقبل، رجح ذلك لأنه وجد في العلم الحديث ما يؤيده، ومن ثم يذكر رأي العلم في انشقاق القمر، فيشرح الحقائق العلمية التي أدت إلى هذه التوقعات.انظر: الكون والإعجاز العلمي للقرآن، منصور حسب النبي، دار الفكر العربي، ص٣٧٠ ـ ٣٧٥.

(٢) انظر: من علم الفلك القرآني، عدنان الشريف، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٩١م، ص ٣٦ ـ ٣٩.

(٣) نجد المراغي في تفسيره لقوله تعالى: لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١] «يبين عدم بُعد أمر الحفظة عن العقل بما اكتشفه العلم، فكثير من الأعمال العامة اليوم أصبحت تحصى بآلات دقيقة كالآلات (العدادات) التي تحصي المياه والكهرباء وتيارات الأنهار» وكلما تقدمت العلوم وكشفت ما كان غائباً عنا كان في ذلك تصديق أيما تصديق لنظريات الدين ووسيلة حافزة للاعتراف بما جاء فيه» انظر: تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م، ج١٣/ ٧٧.

(٤) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، ج١ /١٥٩ ـ ١٦٠.

(٥) انظر: القرآن والبحث في إعجازه العلمي، مصطفى نقرة، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة، جامعة الزيتونة، إشراف عبد الله الأوصيف، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص١١٧ ـ ١١٩.

فعلى هذا القياس التقريبي تكون حركة العالم العلوي تفوق حركة تموجات النور العادي التي تعتبر أسرع ما في الكون المادي (سرعة النور العادي =٣٠٠,٠٠٠ كم/ثا). وعلى ضوء ذلك يمكن فهم أمور كثيرة ذكرها القرآن ولم تستطع العقول البشرية فهمها [١]، «لأنها تنطبق على مفاهيم نظرية النسبية التي لم تكن معروفة قبل هذا القرن»[٢]، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: ٤٥] وعلى هذا أيضاً يستحيل رصد حركة العالم الملائكي، فسرعته تفوق سرعة النور بحوالي ٣٧ إلى ١٨٥٠ مرة، وتفوق سرعة الإلكترونات بحوالي ٤٦ إلى ٢٣١٢ مرة[٣].

«لذلك فمعلوماتنا عن العالم غير المنظور هي معلومات عقلية وفكرية ونظرية لا يمكن أن تخضع للتجربة الحسية تماما كما هي الحال بالنسبة لبعض مواضيع الفيزياء النظرية التي نؤمن بها»[٤].

رابعاً- بيان الحكمة[٥] العلمية من الأحكام الشرعية:

لقد انطلق المفسر العلمي في بيانه للحكمة العلمية من الأحكام الشرعية، من «أن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد وهي حكم ومصالح ومنافع»[٦] ومن أمثلة ذلك بيان الحكمة العلمية من تحريم لحم الخنزير في الإسلام، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] فلحم الخنزير يسبب أمراض عديدة منها: مرض الشعرية والدودة الشريطية والالتهاب السحائي المخي وتسمم الدم[٧].

---

(١) انظر: نفس المرجع، ص ١١٩.

(٢) نفس المرجع، ص١١٦.

(٣) انظر نفس المرجع، ص ١٢٧.

(٤) نفس المرجع، ص١٢٧. وفي هذا إشارة إلى أن الأمور الغيبية التي دعا إليها القرآن لا تتعارض مع العلم الحديث.

(٥) يقول ابن بدران(١٣٤٦هـ-١٩٢٧م): «حكمة الحكم و هي المعنى المناسب الذي ينشأ عنه الحكم» ــ عبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل لابن بدران، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ هـ، ط٢، ص١٦٠. راجع و انظر أيضاً: ــ الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٤ هـ، ط١، ج٣ /٧٧. ــ الموافقات، الشاطبي، تحقيق :عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ج٨٩/١. و تستعمل الحكمة بمعنى قصد الشارع أو مقصوده. انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، عدد ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م، ص ١٦.

(٦) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، مكتبة الاستقامة، ط١، تونس، ١٣٦٦هـ ص ٤٩.

(٧) انظر: التغذية في الإسلام يحققها العلم الحديث، الطاهر الغربي، رسالة ماجستير، اختصاص التغذية التطبيقية، المعهد القومي للتغذية، ١٩٧٩م، تونس، مقدمة زهير القلال، ص ٦٣ ــ ٦٤. ويبين عبد الحميد دياب وأحمد قرقوز (قدم دياب

أما السمك الذي أباحه الله لنا بقوله: وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ﴾ [النحل: ١٤] فإنه يحوي قيمة غذائية تختلف عن أنواع اللحوم الأخرى، فهو غني بالفوسفور اللازم للأعصاب والمخ والعظام، وتحوي أكباد الأسماك السمينة جانباً وافرا من فتامين (أ) و فتامين (د) بالإضافة إلى اليود اللازم لعمل الغدة الدرقية[(١)].

ويبين عبد الحميد دياب وأحمد قرقوز[(٢)] الحكمة من تحريم الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] فالميتة هي التي فارقت الحياة بدون زكاة شرعية للحيوانات المباحة الأكل، والحكمة من التزكية الشرعية التي تتمثل بالذبح الشرعي بأنها تؤمن استنزاف الدم من الحيوان بأفضل طريقة، بقطع أوردة الرقبة وشرايينها الكبيرة[(٣)].

أما الميتة فإن لحمها يتعرض لتغيرات كبيرة، فبعد ساعة من موتها يترسب الدم إلى الأجزاء المنخفضة من جسمها محدثة ما يسمى بالزرقة الرمية، وبعد٣ إلى ٤ ساعة تتصلب عضلات الجسم وتتوتر، بسبب تكون أحماض خاصة، ويحدث ما يسمى بالتيبس الرمي، وبعدها يزول التيبس وتغزوها الجراثيم لتؤدي إلى تعفن الجثة[(٤)].

وإلى هذا النوع من التفسير العلمي يشير دروزة ــ وهو من معارضي التفسير العلمي ــ عند تفسير قوله تعالى عن العسل: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩] بأنه قد ثبت في الطب الحديث «فوائد عظيمة للعسل في أمراض عديدة مستعصية فجاء هذا مصداقاً للقرآن

وقرقوز كتابهما الطب في القرآن الكريم كبحث لنيل الشهادة في الطب.) الحكمة من تحريم الميتة في قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ. ... ﴾ [المائدة: ٣] انظر: مع الطب في القرآن الكريم، عبد الحميد دياب، أحمد قرقوز، مؤسسة علوم القرآن، ط٢، دمشق، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢مـ، ص ١٣٣ ــ ١٣٤. وانظر: مجلة الإعجاز، العدد٣، ذبح الحيوان قبل موته ضمان لطهارة لحمه من الجراثيم والمكروبات، لقاء مع جون هونوفر لارسن، كبير أطباء المشفى الرسمي في كوبنهاجن، ص ٢٢ ــ ٢٦.

(١) انظر: نفس المرجع، ص ٦٥.

(٢) قدم دياب وقرقوز كتابهما الطب في القرآن الكريم كبحث لنيل الشهادة في الطب.

(٣) انظر: مع الطب في القرآن الكريم، م،س، ص ١٣٣. وانظر: مجلة الإعجاز، العدد٣، ذبح الحيوان قبل موته ضمان لطهارة لحمه من الجراثيم والمكروبات، لقاء مع جون هونوفر لارسن، كبير أطباء المشفى الرسمي في كوبنهاجن، ص ٢٢ ــ ٢٦.

(٤) انظر: نفس المرجع، ص ١٣٤.

والأحاديث النبوية»[1] ولعل سبب عدم منعه لهذا النوع يرجع إلى أن العسل كان معروفاً لدى أهل العصر الذي نزل فيه القرآن، وأن في هذا النوع أيضاً يكون العلم مصدقاً للقرآن وليس العكس.

نخلص إلى أن المفسر العلمي حاول أن يجعل من العلم خادماً لمقاصد القرآن الكريم وفي الوقت نفسه يثبت أن لا تعارض بين القرآن والعلم، فقد كان يستفيد من كل مناسبة يمكن أن تكون الآية أو مقاصد القرآن دافعة إليها.

المطلب الثاني ـ الاستطراد تحقيقاً لأهداف المفسر:

وجد المفسر العلمي في الاستطراد تحقيقاً لأهدافه، وليس معنى ذلك أن طرق التفسير العلمي الأخرى خالية من الأهداف التي يريد المفسر تحقيقها، ولكنها طغت هنا على ذهن المفسر، فكانت منطلقه الوحيد، دون الالتفات إلى دلالة النص، كطنطاوي جوهري الذي يرجو من تفسيره أن يشرح الله به القلوب، ويهدي به الأمم، وأن يكون داعياً إلى درس العلوم لإحراز التفوق على الفرنجة في كافة المجالات[2]؛ لذا جعل «آيات الوحي مطابقة لعجائب الصنع»[3] هذا الذي أدى به إلى تحميل الآيات مالا تحتمل[4] والخروج عن موضوع التفسير. وفيما يلي نماذج تطبيقية:

أولاً ـ عدم مراعاة الموضوع وحدود التفسير:

إن حرص طنطاوي جوهري على أن يجعل آيات القرآن الكريم مطابقة لما تقول به العلوم الحديثة، حمله على أن يستغل أي مناسبة، لكي يبين فيها أن القرآن قد دل وحوى على هذه العلوم، ولو لم يكن المقام يستدعي ذلك، فلا يبالي أن يبين معنى أي لفظ من الناحية العلمية، ذكر في معرض قصة قرآنية، كلفظ النار في قوله تعالى: ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى(١٠)﴾ [طه :١٠] فهو يستطرد في بيان تركيب النار وتحليلها علمياً، ويسهب في الحديث عن خواص الضوء

---

(١) التفسير الحديث، مصدر سابق، ج٦/٨٣.

(٢) انظر: الجواهر في تفسير القرآن المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات، طنطاوي جوهري، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٠هـ ـ ١٩٧٠م، ج١/٣.

(٣) نفس المرجع، ج١/٢.

(٤) إن تصنيف المفسرين إلى مغال في التفسير العلمي وإلى معتدل لا يمنع أن يفرط المعتدل في تفسيره العلمي في بعض الآيات أو العكس، لذلك تتبعت في الأمثلة تفسير الآيات دون الالتفات إلى هذا التصنيف.

والحرارة وما يتعلق بهما من الناحية الفيزيائية[1]، فمثلاً يقول «رأينا في أضـواء العناصر الأرضية خطوطاً سوداء تقاطع الأشعة السبعة التي أضعفها الأحمر وأقواها البنفسجي، وهذه الخطوط تكون في كل عنصر بحسبه فهي مختلفات في العناصر اختلاف البياض في أشخاص الناس»[2].

«ما هي الحرارة؟ أجمع العلماء على أن هناك مادة لطيفة جداً تتخلل كل جسم جامد وغيره وهي (الأثير) والأجسام كلها متحركة ذراتها دائماً فيه كما تتحرك السيارات حول الشمس»[3].

إن هذا التفصيل العلمي لا يتفق وموضوع الآية، فلفظ النار فيها لم يسق للإخبار عن ماهية النار ومكوناتها وفوائدها، وإنما ذكر في معرض بيان الآية لحدث من أحداث قصة موسى عليه السلام «التي عرض القرآن فيها نموذجاً رفيعاً من أساليب التربية الإلهية للرسل»[4].

أطلق طنطاوي جوهري على تفسيره اسم الجواهر في تفسير القرآن، فهو يعتبره تفسيراً من التفاسير، لهذا كان يحب عليه أن يتقيد بموضوع التفسير ومجاله ولكن نجد أن الأمر على خلاف ذلك، إذ إنه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه :٥٠] يسهب في العلوم ويعتبر الآية تمثيلاً للقصص القرآني بالنظام الطبيعي، لذلك يذكر ثلاثة جواهر تتعلق بالآية فيتحدث عن السمك والدجاج والزهرة والضفادع، وخواص كل نوع وكيفية تناسله معبراً عن ذلك كله بالرسوم، إلى أن يصل إلى الإنسان، فيعقد موازنة بين جنين المرأة وجنين الدجاجة ... و يبين كيفية تكون الجنين في الرحم، ثم ينتقل إلى ما ابتدعه الحكيم الهندي في الشطرنج و يفصل في مجال القياس، ثم يعقد الفصل السابع ليبين المقصود من هذا الوجود أهو الشهوة أم العقل ؟. .. .الخ[5].

هذه هي الجوهرة الأولى فقط !!. . وقد ذكرت الموضوعات التي تحدث فيها دون تفاصيلها.

صحيح أن الآية تفتح المجال واسعاً للتأمل في آثار الألوهية المدبرة لهذا الوجود[6].

لكن ذلك يبقى مشروطاً في كتب التفسير بعدم الاستطراد الذي يخرج عن الموضوع وحدود التفسير وعن المقصد الذي سيقت من أجله الآية[1].

---

(١) انظر: نفس المرجع، ج١٠/٨٢ –٨٤.

(٢) نفس المرجع، ج١٠/٨٢

(٣) نفس المرجع، ج١٠/٨٤.

(٤) سيكولوجية القصة في القرآن، التهامي نقرة، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، تونس، مصدر سابق، ص٢٦١.

(٥) انظر: الجواهر في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٠/١٠٠ – ١٢٧.

(٦) انظر: سيكولوجية القصة في القرآن، مصدر سابق، ص٢٦٢.

وأيضاً كارم السيد غنيم[٢] الذي أراد أن يقدم نماذج للتفسير العلمي للمسلمين، فخرج عن مقصد الآية وتفسيرها إلى أمور علمية، وهذا عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ ﴾ [القمر:٧] بيّن أن موضوع الآية هو البعث بعد الموت، وأن المقصد من قوله تعالى: ﴿كأنهم جراد منتشر ﴾ هو بيان سرعتهم في تلبية النداء، وليظهر دقة التمثيل القرآني وجمال تشبيهه، بدأ بنبذة عن الجراد وأنواعه وأقسام جسمه ومظاهره ودورة حياته، ليفصل في أماكن انتشاره، وكيفية غاراته، ومناطق تكاثره الموسمية، ثم ذكر كيفية تفادي أسراب الجراد، واستطرد في بيان قدرة الجراد على الطيران وتكوينه وتوزيعه وتنظيمه لأسرابه المهاجرة، ثم ذكر أنواع هذه الأسراب، وكيفية حصولها على حاجتها من الماء[٣].

ثم قال: «وبعد فهذه كانت محاولة متواضعة لإجلاء وجه من وجوه الإعجاز العلمي لآية قرآنية، شبَّه الله فيها انتشار الناس يوم البعث وتحركهم نحو ربهم للعرض عليه بالجراد في انتشاره وتحرك أسرابه وتقدمه في أجواء الفضاء، وهي صورة تشبيهية لتقريب المقصود»[٤].

يبدو لي أن وجه الشبه بالجراد في الآية كما ذكره المفسرون هو لبيان الكثرة[٥] وبيان سرعة سيرهم إلى الموقف[١]، لذلك فلو اقتصر على بيان ما يتعلق بالجراد من هذه الناحية

---

(١) وكذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ(١٩) ﴾ [الملك :١٩] يستطرد في بيان أقسام الحيوان، وكيفية تكون البيضة مع عرض أشكال لها ثم يقسم الجوارح إلى قسمين ثم ينتقل إلى بيان الطيور المقلدة للإنسان (الببغاء) ثم يذكر أنواع الطيور من حمام ودجاج وطيور منسوجة الأرجل ولا ينسى أن يرفق ذلك كله بأشكال لها.

إن الآية تدعو إلى التأمل في كيفية بسط الطيور لأجنحتها وضمها انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، مؤسسة الريان، ط٤، الكويت، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م ج٤/٥١١. مدارك التنزيل وحقائق التنزيل، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، ج٤/٢٧٦، لا في كل نوع من أنواع الطيور، فضلاً عن الاستطراد الذي يخرج عن موضوع الآية ومقصدها. انظر: الجواهر في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢٤/٢٣٣ -٢٤٠. انظر أيضاً: الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق، كارم السيد غنيم، دار الفكر، ط١، القاهرة، ١٥١٤هـ ١٩٩٥م، ص٣٧٣ ــ ٣٨٥.

(٢) تخرج كارم السيد غنيم من كلية العلوم جامعة القاهرة، وحصل على درجتي الماجستير والدكتوراه في علم الحشرات من جامعة الأزهر، انظر له: الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق، مصدر سابق. مصدر سابق، ص٦٤٣ ــ ٦٤٥.

(٣) انظر: الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق، مصدر سابق، ص٣٧٣ ــ ٣٨٥.

(٤) نفس المرجع، ص٣٨٦.

(٥) انظر: تفسير النسفي، مصدر سابق، ج٤/٢٠٢.

لبقي ضمن إطار الآية ولم يخرج عنها، أما وقد استطرد في الحديث عن كل ما يتعلق بالجراد مما ليس له صلة بالآية، فقد خرج بذلك عن موضوعها.

ثانياً عدم مراعاة السياق:

ذهب محمد كامل عبد الصمد مؤلف كتاب الإعجاز العلمي في الإسلام(القرآن الكريم) إلى أن قوله تعالى: ﴿وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [سبأ:٥٣] يدل على أن القرآن تنبأ بوسائل الاتصال الحديثة، فلقد صار بإمكان الشخص أن يتصل مع غيره من مكان بعيد بواسطة الهاتف، وأن يسمع الإذاعة من دولة بعيدة وأن يرى عن بعد بواسطة التلفاز[٢]، ليصل بذلك إلى أن هذا التنبؤ يعد إعجازاً في المقاييس العقلية[٣].

يبدو لي أنه إذا نظرنا إلى سياق الآية نجد أنها معطوفة على ما قبلها وهو قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾ [سبأ:٥٣] الذي هو حديث عن الكفار، وتوضح ذلك الآيتان اللتان قبلها، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ(٥١)وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاوُشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ [سبأ:٥١ ـ ٥٢] إن الآيات تتحدث عن إعلان الكفار عن إيمانهم يوم الفزع، ولكن لن ينفعهم هذا التعاطي للإيمان، لأنهم قد بعدوا عن مكان قبوله منهم، ويأتي بعد ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [سبأ:٥٣] فلقد كانوا كافرين في الدنيا ينكرون الأمور الغيبية من جنة ونار وحساب وبعث ﴿من مكان بعيد﴾ عن الصدق والصواب أو كما قال تعالى: ﴿ رجماً بالغيب﴾ [الكهف: ٢٢] أي قولهم في رسول الله مرة شاعر، ومرة مجنون وأخرى كاهن. وهذا تكلم بالغيب لأنهم لم يشاهدوا منه كذباً ولا سحراً ولا شعراً فكان اتهامهم له بأمور بعيدة عن حاله[٤].

هذا هو تفسير الآية إذا راعينا سياقها، فضلاً عن أن تفسير الآية بالتنبؤ بوسائل الاتصال الحديثة يجعل هذه الأخيرة حكراً على الكفار بمقتضى سباق الآية وسياقها، بينما الواقع خلاف ذلك.

كذلك عدنان الشريف في تفسيره لقوله تعالى﴿ وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ[٥] الْبَحْرَيْنِ[١] هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا[٢] وَحِجْرًا مَحْجُورًا[٣]﴾ [الفرقان: ٥٣] فسَّر مرج

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج٤/٣٣٥.

(٢) انظر: الإعجاز العلمي في الإسلام (القرآن الكريم)، محمد كامل عبد الصمد، الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣مـ، ص٣٥٥.

(٣) انظر: نفس المرجع، ص٣٥٦. وانظر أيضا: الماء ودوره في تلوين الصخور. نظرة إيمانية، عبد الله عمر نصيف، مجلة الإعجاز، العدد الثاني، مصدر سابق، ص٢٩.

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ، ج٣/٧١٣. ـ تفسير النسفي، مصدر سابق، ج٣/٣٣١.

(٥) مرج الأمر مرجاً فهو مارج ومريج: أي التبس واختلط. لسان العرب، مادة: مرج.

بمعنى بعد ووسع، و جعل الآية دالة على امتداد قاع البحر نتيجة ما يصيب قاع المحيطات من براكين وتصدعات[4]، مع العلم أن سياق الآية ومفرداتها تدل على أن المقصود من البحرين بحر عذب والآخر مالح[5].

ويجعل المراغي قوله تعالى: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس:42] يدل على المخترعات الحديثة من وسائل النقل، ومن سفن وطائرات وسكك حديدية وسيارات[6]. بينما الضمير في قوله تعالى «من مثله» يعود إلى الفلك المشحون[7] في الآية السابقة وهي قوله تعالى وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴾ [يس :41] إذ إن المماثلة تنصرف إلى الفلك، فيكون قوله: من مثله ﴾ دالاً على السفن، والذي يرجح ذلك قوله تعالى: وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَذُونَ ﴾[يس:43]فلفظ نغرقهم يدل على الذين في السفن[8]، وفضلاً عن ذلك فإن لفظ (خلقنا) بصيغة الماضي، لا يدل على ما سيوجد في المستقبل من وسائل المواصلات.

ثالثاً- عدم مراعاة المصطلح القرآني:

فسر حسن حامد عطية قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ(5)خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ[9] (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق:5 ـ 7]بتيار الدم المتدفق الذي بتوقفه عن التدفق تتوقف الحياة، وباستمرار تدفقه تستمر الحياة، وهذا الماء (الدم) يخرج من بين الصلب والترائب، أي من القلب الموجود بين عظام الظهر وضلوع الصدر، بالإضافة إلى أن كريات الدم الحمراء والبيضاء تتكون في نخاع العظام، وعلى الأخص النخاع الأحمر الذي مصدره فقار الظهر وضلوع الصدر (الصلب والترائب)[10].

(1) البحرين: أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء الكثير. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مكتبة أنجلو المصرية، 1970م، ص 48.

(2) البرزخ: ما بين كل شيئين. لسان العرب، مادة: برزخ.

(3) حجراً محجوراً: منعا لاسبيل إلى رفعه ودفعه. المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص156.

(4) انظر: من علوم الأرض القرآنية، مصدر سابق، ص106 ــ 108.

(5) انظر: تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج3/426.

(6) انظر: تفسير المراغي، مصدر سابق، ج23/15.

(7) انظر: التفسير الحديث، مصدر سابق، ج2/221.

(8) انظر: تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج3/751.

(9) الماء الدافق: السائل بسرعة، المفردات في غريب القرآن، ص246.

(10) انظر: خلق الإنسان بين العلم والقرآن، حسن حامد عطية، نشر وتوزيع مؤسسة عبد الكريم عبد الله، ط1، تونس، 1987 مـ، ص221 ــ 222.

إن المتتبع لاستعمال القرآن الكريم للفظ الماء يجد أنه قصد به معنيين: الأول ماء المطر الذي ينزل من السماء ولا يستطيع الإنسان العيش بدونه، كما في قوله تعالى: وَأَنْـزَلَ مِـنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ [البقرة :٢٢]وقوله: وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [البقرة :١٦٤]وقوله:﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴾[الحجر :٢٢].

المعنى الثاني :هو النطفة أصل خلق الإنسان، وذلك في الآيات التي يضاف الماء فيها إلى خلق الإنسان، كما في قوله تعالى: أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ(٢٠)فَجَعَلْنَاهُ فِي قَـرَارٍ مَكِـينٍ ﴾ [المرسلات:٢٠ ـــ ٢١]، وقوله: ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَـاءٍ مَهِـينٍ ﴾ [الـسجدة :٨]، فالمقصود بالمهين الحقير، وبالماء النطفة [1].

رابعاً- إسقاط المصطلح العلمي على اللفظ القرآني :

فسر كمال أحمد بزّي لفظ التقلب في قوله تعالى: وَنُقَلِّبُهُمْ[2] ذَاتَ الْيَمِـينِ وَذَاتَ الـشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴾ [الكهف :١٨]بمصطلح الانقلاب، أي بالانقلابين، الانقـلاب الشتوي، والانقلاب الصيفي اللذين يحدثان في ٢٢كانون الأول، وفي ٢١ حزيران من كـل عام أثناء دوران الأرض حول الشمس، حيث تتغير جهة دورانها إلى الجهة المضادة، وتـتم هذه الحركة بانقلاب سريع يستدل على هذا التفسير بوضع الكلب الباسط ذراعيه بالوصـيد، لأن الكلب لا يتقلب من جهة إلى أخرى أثناء نومه، لذا فإنه ينفي أن يكون المقـصود مـن التقلب تقلب النائم المعهود من جنب إلى آخر[3].

إن مصطلح الانقلاب من وضع الإنسان في العصور المتأخرة، أي بعد نـزول القـرآن بفترة زمنية طويلة، فأن نأتي إلى أي مصطلح علمي ونسقطه على الألفاظ القرآنية لمجـرد الاشتراك بالأصل اللغوي فإن ذلك يذهب بمعاني ألفاظ القرآن الكريم، وفضلاً عن هذا فإن ما استدل به على ذلك من وضع الكلب النائم لا يدل على قوله ؛ لأن الكلب من ضمنهم فلا بـد أن يشمله الانقلاب الذي ذكره.

يذكر الآلوسي تعليلاً لهذا التقليب بأنه لكي لا تأكل الأرض أجسادهم، وذلك حفظاً لها بما جرت به العادة[4].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج٤/٥٩٠. تفسير النسفي، مصدر سابق، ج٤/٣٢٣.

(٢) قلب :القلب: تحويل الشيء عن وجهه، تقلُّب الشيء ظهراً لبطن، كالحية تتقلب على الرمضاء. لسان العرب، مادة: قلب.

(٣) انظر: المعارف والعلوم الحديثة في القرآن الكريم، كمال محمد بزّي، دار النون، ط١، بيروت ١٩٩٥م، ص٨٤ ـــ ٨٥.

(٤) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، دار إحيـاء التـراث العربي، ج١٥/٢٢٤.وانظر: ـــ إسقاط المصطلحات العلمية على الأحرف القرآنية: المعارف والعلوم الحديثة فـي القـرآن

نخلص مما سبق أن بعض التفاسير العلمية عكست الأهداف التي يريد المفسر العلمي تحقيقها، من إظهار للصلة بين العلم والقرآن، وأن آيات القرآن دالة على ما يقول به العلم، فكان كل ذلك على حساب النص، حيث طغت المادة العلمية التي يريد المفسر أن يربطها بالنص القرآني على تفسيره، فلم يلتفت إلى موضوع الآية ولا إلى سياقها ولا إلى دلالات ألفاظها ...، وإنما كان همه أن يجعلها دالة على ما يقول به العلم، هذا الذي أدى إلى تفسير للظواهر الكونية وليس إلى تفسير آيات القرآن الكريم.

المبحث الثاني ـ الاستدلال بالآية على أسبقية القرآن الكريم في ذكره للعلوم :

حاول المفسر العلمي أن يستدل بالآية على أن فيها ذكراً للعلوم الحديثة. ولكن هل هذه الدلالة متفق عليها بين جميع من يقول بالتفسير العلمي؟ ومن كان المحدد لهذه الأسبقية العلم أم النص؟ وهل استطاع المفسر أن يستدل بالآية على أسبقية القرآن في ذكره للعلوم دون أي تكلف وتحميل للآيات ما لا تحتمل؟

المطلب الأول ـ تحديد معنى المصطلح القرآني على ضوء العلم الحديث :

يذكر القرآن مراحل التخلق البشري في الآيات التالية ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ(١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ(١٣)ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون:١٢ ــ ١٤].

قسمت الآية مراحل تخلق الجنين الإنساني إلى ثلاث مراحل أساسية، وفصلت بينها بحرف «ثم» الذي يفيد الترتيب مع التراخي «فالمرحلة الأولى هي مرحلة النطفة، والمرحلة الثانية هي مرحلة التخليق، والمرحلة الثالثة هي مرحلة النشأة.»[1]

أما المرحلة الثانية فتتألف من أطوار أربعة هي «العلقة، المضغة، العظام، اللحم»[1]، وتبدأ هذه المرحلة في الأسبوع الثالث، وتنتهي في آخر الأسبوع الثامن.

الكريم، مصدر سابق، ص١٦٤. ــ التصرف في الأعداد القرآنية لتوافق الأرقام العلمية: المعارف والعلوم الحديثة في القرآن، مصدر سابق، ص٨٧ ــ ٨٩. عدم مراعاة المصطلح القرآني: خلق الإنسان بين العلم والقرآن، مصدر سابق، ص٢٢١ ــ ٢٢٢. ــ عدم التفسير بآيات القرآن: جولة في أعماق البحار والمحيطات: منطقة المصب والحاجز بين البحرين، أحمد مطهر، مجلة الإعجاز، العدد الثالث، ربيع الثالث ١٤١٨هـ، ص٤٤وما بعدها. ــ إلزام اللفظ ما لا يلزم: تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، تحقيق: توفيق محمد شاهين محمد الصالح رمضان، دار الفكر، ط٣، بيروت، ١٣٩٩هـ ــ ١٩٧٩مـ، ص٦٠٣.

(١) وصف التخلق البشري، مجلة الإعجاز، العدد الثاني، ص١٢.

ولأن العمليات الخلقية للجنين في هذه المرحلة تتلاحق فيها الأحداث بسرعة كبيرة، فقد استعمل القرآن الكريم حرف العطف «الفاء» الذي يدل على الترتيب مع التعقيب[٢].

وتتناول مجلة الإعجاز طوري العلقة والمضغة في عددها الثاني بالدراسة [٣]:

أ ــ طور العلقة: تبدأ بالفهم اللغوي للفظ العلقة من كتب اللغة، فتذكر أنها مشتقة من عَلَقَ «وهو الالتصاق والتعلق بشيء ما»[٤]، والعلقة :دودة في الماء تمتص الدم، وتتغذى على دماء الحيوانات التي تلتصق بها، وتطلق على الدم الجامد وعلى الدم الرطب. ولقد جاءت في القرآن الكريم مطلقة لتشمل جميع المعاني التي ذكرت[٥].

ثم تبين مجلة الإعجاز التحقيق العلمي للنص، إذ تلتصق المتكيسة الجرثومية (النطفة تامة التكوين) بجدار الرحم في بداية طور الحرث (الانغراس) من اليوم السادس، وتستغرق هذه العملية حتى تنزرع تماماً أكثر من أسبوع لتلتصق النطفة بالمشيمة البدائية بواسطة الحبل السري (ساق موصلة)، وفي أثناء هذه العملية تأخذ العلقة شكلاً جديداً، وتفقد النطفة شكلها الذي كانت عليه قبل عملية الحرث، وهذا يتفق مع الوصف القرآني للعلقة ؛ إذ إن أحد مدلولاتها «التعلق بالشيء»[٦].

«أما إذا أخذنا المعنى الحرفي للعلقة(دودة عالقة)فإننا نجد أن الجنين يفقد شكله المستدير، ويستطيل حتى يأخذ شكل الدودة»[٧]، ويتغذى من دماء الأم، كما تتغذى الدودة العالقة من دماء الكائنات الأخرى، وكما تحاط الدودة بالماء، يحاط الجنين بمائع مخاطي[٨]، «ويبين اللفظ القرآني (علقة)هذا المعنى بوضوح طبقاً لمظهر وملامح الجنين في هذه المرحلة»[٩]، وأن المظهر الخارجي للجنين يتشابه مع الدم الجامد الغليظ وهو أحد معاني لفظ(العلقة)، لأن مجموعة الأوعية الدموية القلبية وكيس المشيمة والقلب الأولي تظهر في هذه المرحلة ولا يبدأ

(١) نفس المرجع، ص١٤.

(٢) انظر: نفس المرجع، ص١٤.

(٣) تذكر المجلة أن هذا البحث «ضمن سلسلة أبحاث في علم الأجنة أجرتها الهيئة بالتعاون مع كبار العلماء في مختلف أنحاء العالم»، وتنسب هذا البحث للبرفسور كيث مور أستاذ علم التشريح وبيولوجيا الخلية، جامعة تور نتو، كندا. انظر :نفس المرجع، ص١٢.

(٤) نفس المرجع، ص١٤.

(٥) انظر: لسان العرب، مادة: علق.

(٦) انظر: نفس المرجع، ص١٤ ــ ١٥.

(٧) نفس المرجع، ص١٥.

(٨) انظر :نفس المرجع، ص١٥.

(٩) نفس المرجع، ص١٥.

الدم المحبوس في الأوعية الدموية بالدوران إلا في نهاية الأسبوع الثالث[١]، «وبهذا يأخذ الجنين مظهر الدم الجامد أو الغليظ مع كونه دماً رطباً»[٢].

وهذه الملامح تندرج تحت معاني لفظ (العلقة) من (دم جامد) أو (دم رطب) «أما الفترة الزمنية التي يستغرقها التحول من نطفة إلى علقة فإن الجنين خلال مرحلة الانغراس أو الحرث يتحول من مرحلة النطفة ببطء ؛إذ يستغرق نحو أسبوع منذ بداية الحرث (اليوم السادس) إلى مرحلة العلقة حتى يبدأ في التعلق (اليوم الرابع عشر والخامس عشر) ويستغرق بدأ نمو الحبل الظهري حوالي عشرة أيام (اليوم السادس عشر) حتى يتخذ الجنين مظهر العلقة»[٣]، وقد استخدم القرآن الكريم حرف العطف «ثم» في الدلالة على التحول البطيء من النطفة إلى العلقة[٤].

«وهكذا فإن التعبير القرآني (علقة) يعتبر وصفاً متكاملاً دقيقاً عن الطور الأول من المرحلة الثانية لنمو الجنين، ويشتمل على الملامح الأساسية والخارجية والداخلية. ويتسع اسم (علقة) فيشمل وصف الهيئة العامة للجنين كدودة عالقة، كما يشمل الأحداث الداخلية كتكون الدماغ والأوعية المقفلة، كما يدل لفظ العلقة على تعلق الجنين بالمشيمة»[٥].

ب ــ طور المضغة :يتحول الجنين في اليومين (٢٥ ــ ٢٦) بشكل سريع جداً، ويستخدم القرآن في وصف ذلك حرف العطف «الفاء» الذي يدل على التتابع السريع.

أما المضغة في اللغة فهي متعددة المعاني فتأتي بمعنى (شيء لاكته الأسنان)، وبمعنى صغار الأمور، ويمكن إدراك تطابق لفظ مضغة بوصف العمليات الجارية في هذا الطور في النقاط التالية:[٦]

١ــ ظهور الفلقات (الكتل البدنية)في هذا الطور، تجعل الجنين يبدو كأنه مادة ممضوغة عليها طبع الأسنان، وهي تتغير باستمرار مثل «تغير آثار طبع الأسنان في شكل مادة تمضغ حين لوكها» وذلك للتغيرات السريعة التي تطرأ على شكل الجنين ولكن آثار الطبع تبقى

(١) انظر: نفس المرجع، ص١٦.
(٢) نفس المرجع، ص١٦.
(٣) نفس المرجع، ص١٦.
(٤) انظر: نفس المرجع، ص١٦ ــ ١٧.
(٥) نفس المرجع، ص١٦ ــ ١٧.
(٦) نفس المرجع، ص١٧.

ملازمة[1]. «وكما أن المادة التي تلوكها الأسنان يحدث بها تغضن وانتفاخات وتثنيات فإن ذلك يحدث للجنين تماماً»[2].

٢ــ نتيجة تحولات في مركز ثقل الجنين تتغير أوضاعه مع حدوث أنسجة جديدة، وذلك يشبه تغير وضع المادة وشكلها حينما تلوكها الأسنان.

٣ــ ظهر الجنين ينحني ويصبح شبه مستدير مثل حرف (c)، وكذلك المادة الممضوغة تستدير قبل بلعها.

٤ــ في نهاية هذه المرحلة يكون طول الجنين ١سم، وجميع أجهزته تتخلق في صورة برعم، وهذا مطابق لأحد معاني (المضغة) وهو (الشيء الصغير من المادة).

٥ــ أما ما ذكره بعض المفسرين من أن المضغة (في حجم ما يمكن مضغه) فهو ينطبق على حجم الجنين ؛ إذ يكون طوله في نهاية هذا الطور ١سم[3].

«وإذا تأمل الإنسان الأطوار السابقة يجد أن مراحلها قصيرة جداً ولا يمكن الحصول على الأجنة خلالها إلا بوسائل علمية دقيقة كان من المستحيل تيسرها في وقت نزول القرآن الكريم، وما كان يخرج منها [في] حالات الإجهاض على هيئة سقط مبكر يخرج في كمية الدماء، وقد تمزق إلى أجزاء دقيقة لا تعطي مظهراً يمكن دراسته فضلاً عن أن تلك الأجيال لم يكن في إمكانها أن تعلم أن هذه الدماء تحمل سقطاً من جنين .... وهكذا تعتبر هذه الأوصاف القرآنية دلالات واضحة على أن هذه الحقائق العلمية جاءت للرسول محمد صلى الله عليه وسلم من الله سبحانه وتعالى»[4].

يبدو لي أن في تفسير العلقة بما سبق عدة ملاحظات أهمها:

١ــ إن أصل معنى العلق في اللغة ينصرف إلى الدم الغليظ أو الشديد الحمرة[5] ومنه قيل «لهذه الدابة التي تكون في الماء علقة لأنها حمراء كالدم»[6]، ونتساءل هنا هل في استخدام القرآن لفظ العلقة للدلالة على لونها أم لصفات أخرى؟ يمكن أن تكون الإجابة في الملاحظة الثانية.

---

(١) انظر: نفس المرجع، ص١٧.

(٢) نفس المرجع، ص١٧.

(٣) انظر: نفس المرجع، ص١٧ ــ ١٨.

(٤) نفس المرجع، ص١٩

(٥) انظر: ــ تاج العروس، مادة: علق. – الصحاح، مادة: علق.

(٦) لسان العرب، مادة: علق.

٢ــ إن كيث مور في كتابه (التطور عند الإنسان مع نظرة سريرية جنينية) يذكر أنــه إذا تم الإجهاض في مرحلة العلقة عفوياً فإنه يشبه العلقة الدموية، أي بمعنى الخثــرة الدمويــة، وهو المعنى الذي أعطي من قبل الناس القدماء لهذا الطور من خــلال المظهــر الخــارجي للجنين المجهض(١). هذا الذي يؤكد خلاف ما ذكرته مجلة الإعجاز سابقاً من أنهم لم يدركوا في العصور السابقة أن المرأة في هذا الطور هي حامل.

المطلب الثاني ـ ترجيح أحد احتمالات دلالة اللفظ على ضوء العلم:

ويرى ابن عاشور(٢) أن الله عز وجل أشار إلى كروية الأرض بقوله: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾ [الزمر: ٥] فالآية جاءت في معــرض الاســتدلال بخلــق السماوات والأرض وعلى تفرده تعالى(٣)، «والتكوير حقيقة: اللف والليُّ، يقال كور العمامــة على رأسه إذا لواها ولفها، ومثّلت به هنا هيئة غشيان الليل على النهار في جزء من ســطح الأرض وعكس ذلك على التعاقب بهيئة كور العمامة إذ تغشى اللِيَّةُ اللِيَّةَ التي قبلها.» «وهو تمثيل بديع قابل للتجزئة بأن شبه الأرض بالرأس ويشبه تعاور الليل والنهــار عليهــا بلــف طيات العمامة».(٤)

فمادة التكوير من اسم الكرة، وفي هذا إيماء من القرآن إلــى كرويــة الأرض بوصــف العرضين الليل والنهار، «إذ جعل من تعاورهما تكويراً، لأن عرض الكرة يكون كروياً تبعاً لذاتها»(٥). وفي هذا معجزة علمية كان يجهلها جمهور البشر في عصر نزول القرآن(٦).

يبدو أن الجامع بين استعمالات لفظ «كور» هو الجمع، وأمثلة ذلك أن «الكَــوْرُ الإبــل الكثيرة العظيمة» «كور المتاع: ألقى بعضها على بعض»، «تكوير المتاع: جمعه وشــده»، «طعنه فكوره: أي ألقاه مجتمعاً»، «وكار الرجل في مشيه كوراً واستكار: أسرع»، «كــور

(١) انظر:
KEITHL. MOORE, THE DEVELOPING HUMAN , WITH ISLAMIC ADDITIONS, ABDUL –MAJEED A.AZZINDANI , SAUNDERS COMPANY, THIRD EDITION ,CANADA , ١٩٨٣, p.١٢F – P. ٥٦A.

(٢) بين دروزة معنى (يكور) أنه «يلف بعضه على بعض أو يدخل بعضه على بعض» نفس المرجع، ج٥/ ٦٠.

(٣) انظر: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج٢٣/٣٢٨.

(٤) نفس المرجع، ج٢٣/٣٢٨.

(٥) نفس المرجع، ج٢٣/٣٢٨ ــ ٣٢٩.

(٦) انظر: نفس المرجع، ج٢٣/٣٢٨.

الحداد: الذي فيه الجمر وتوقد فيه النار وهو مبني من الطين» بالإضافة إلى تكوير العمامة[1].

فعندما نقول كار العمامة على الرأس هل نقصد جمع لفات العمامة فوق بعضها البعض، أم نقصد تدويرها على الرأس ؟

يذكر ابن منظور هذين المعنيين لتكوير العمامة. ولكن هل استعمال التكوير للعمامة أعطاها هذه الدلالة (الكروية) أم أن التكوير في الأصل دال على ذلك واستعمل للعمامة للمناسبة؟

وعلى كل فإن التكوير استعمل في ما هو كروي، هذا الذي يجعل المعنى الذي فسر به ابن عاشور محتملاً، ولكن إذا كان لفظ «كور» يدل على ما هو كروي فكيف فهم السابقون الآية ؟

إن المشاهد للسماء يراها كالقبة، هذا الذي يعطي قدوم الليل أو النهار شكلاً نصف دائري (ككور الحداد) فالشمس عندما تشرق إلى أن تغرب توحي حركتها بهذا الشكل، ولعل هذا الذي جعل الأصفهاني يقول بأن الآية تشير إلى «جريان الشمس في مطالعها»[2].

المطلب الثالث ـ دقة التعبير القرآني وتعليل للظاهرة أم أسبقية :

تنطلق هند شلبي في بحثها عن دور الجبال في طبيعة الأرض من القرآن الكريم، دون الاعتماد في هذا على فهم المفسرين السابقين، لأنها لا تعدو أن تكون سوى اجتهادات، لتقارن ذلك مع ما يقوله العلم عن دور الجبال في طبيعة الأرض[3].

أما عن دور الجبال في طبيعة الأرض في القرآن، فقد عبر القرآن عن الجبال بألفاظ عدة هي الجبل – الجبال –الرواسي –الطود –الأعلام –وكذلك وصفها بالشامخات وشبهها بالأوتاد.

إن التعبير القرآني عن الجبال بالرواسي كما في قوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ ﴾ [الرعد: ٣] وقوله تعالى: وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴾ [الغاشية: ٣٢] يدل على أن

---

(١) لسان العرب، مادة: كور.

(٢) المفردات في غريب القرآن، ص٦٦٦. ألا يمكن القول أن استنباط كروية الأرض من الآية يرجع إلى دقة الوصف القرآني لما هو معهود ومرئي لكل إنسان من حركة الليل والنهار، وإلى أن حصول هذه الظاهرة على هذا الشكل هو لصلتها بكروية الأرض ؟.

(٣) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، هند شلبي، مطبعة تونس قرطاج، ط١، تونس، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م ـ ص١٠٩ ـ ١١٠.

هناك جذوراً عميقة للجبال ذاهبة في الأرض قدر ارتفاعها عن سطح الأرض(1)، لأن مادة رسا تفيد(2) «معنى الثبوت والرسوخ في الأرض(3)، ولا يتم ذلك إلا إذا ذهب أصل الشيء بعيداً فيها»(4)

وإن في وصف القرآن للجبال بالشموخ ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ﴾ [المرسلات: ٢٧] أي العاليات، وتعبيره عن كيفية إقامتها ورفعها على سطح الأرض بفعل نصب ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ(١٧)وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ(١٨)وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [الغاشية: ١٧ ــ ١٩].

ولفت القرآن النظر إلى الاعتبار بطول الجبال لإبراز ضعف الإنسان، قال تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ [الإسراء: ٣٧].

كل ذلك يدل على أن المقصود من الجبال هي الضخمة منها، وبين القرآن أن وظيفة الجبال الطبيعية أنها تمنع ميدان الأرض، وقد تكرر ذلك في عدة آيات هي(5):

﴿ وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ ﴾ [النحل: ١٥]

﴿ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ ﴾ [الأنبياء: ٣١]

﴿ وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ ﴾(6) [لقمان: ١٠]

«والمعنى اللغوي لفعل ماد: التحرك والميلان. وهو المعنى الذي استقر عليه المفسرون.»(7)

وقد أدرك الصحابة الصلة بين الجبال وسكون الأرض فقال علي بن أبي طالب ﷺ: (لما خلق الله الأرض قمصت ومالت وقالت: أي ربّ ! أتجعل عليّ من يعمل بالمعاصي

---

(1) قوله تعالى : ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ [النبأ: ٧] دال على ذلك. الوتد: ما رُزّ في الحائط أو الأرض من الخشب، لسان العرب، مادة: وتد.

(2) انظر: نفس المرجع، ص١١١ ــ ١١٢.

(3) لسان العرب، مادة: رسا.

(4) نفس المرجع، ص١١٢.

(5) انظر: نفس المرجع، ص١١٢ ــ ١١٥.

(6) ذهب دروزة إلى أن أسلوب الآيات التي احتوت التنويه بآيات الله في خلق السماوات والأرض والجبال والنبات والحيوان متصل بما هو مستقر في أفهام الناس وماثل لأبصارهم بصورة عامة، دون قصد إلى تقريرات فنية لأن ذلك خارج عن الهدف القرآني. انظر: التفسير الحديث، مصدر سابق، ج٥/٨ ــ ٩.

(7) نفس المرجع، ص١١٥.

والخطايا، ويلقي علي الجيف والنتن ! فأرسى الله تعالى فيها من الجبال ما تـرون ومـا لا ترون.)[١]

ثم تبين هند شلبي دور الجبال في طبيعة الأرض من الناحية العملية، فتذكر أن القـشرة تتكون من طبقتين: الأولى السيال، والثانية السيما، أما الطبقة الأولى هي أخف من الثانيـة، ومنها تتكون القارات والمرتفعات، وأما الطبقة الثانية فهي تحت المحيطـات، وباعتبـار أن الجاذبية تحت المحيطات أقوى من التي على القارات، أدى ذلك إلى حدوث خلل في التوازن بين جاذبية الطبقتين، بسبب أن كثافة الكتل تحت المحيطات أشد مـن كثافـة الكتـل فـوق القارات، وحتى تظهر حالة التوازن وجدت الجبال على سطح الأرض، وكذلك وجدت الجبال من أجل عوامل أخرى تسبب عدم التوازن على القشرة الأرضية كالتعريـة والترسـب ... فوجدت الجبال من أجل تثبيت القشرة الأرضية[٢]، وبعد هذا تقول: «وهكذا تبينا فـي هـذه المسألة أيضاً مدى دقة عبارة القرآن حول دور الجبال في تثبيت الأرض انطلاقاً من تخيـر اللفظ المؤدي للمعنى، ذلك المعنى الذي لم يتم إدراكه على حقيقته إلا بعـد أن قطـع الفكـر البشري المراحل الضرورية التي جعلته قادراً على الوقوف بنفسه على مراده»[٣].

يبدو أن تصور دور للجبال في تثبيت الأرض كان موجوداً في العصور السابقة ويظهر ذلك في الرواية السابقة عن علي ﷺ وفي رواية عن الحسن قال: (لما خلقت الأرض كانـت تميد، فقالوا ما هذه بمقرة على ظهرها من أحد، فأصبحوا وقد خلقت الجبال، فلم تدر الملائكة مم خلقت الجبال)[٤].

ولكن الذي اختلف في العصر الحديث هو أن هناك تفسيراً علمياً لهذه الظـاهرة، بينمـا كانت تعليلاتهم في العصور السابقة مرتبطة بأمور غيبية.

وقد تبين في هذا العصر ــ كما ذكرت هند شلبي ــ دقة عبارة القرآن حول هذه المسألة. علماً أن القرآن لم يذكر التعليل العلمي لها، وإنما اقتصر على بيان هذا الدور الذي أثبته العلم ولم يناقضه، فضلاً عن أن القرآن لم يذكر التعليلات التي كانت سائدة والتـي ذكـرت فـي الروايات السابقة، فهذا وذاك هما الدالان على السبق القرآني.

المطلب الرابع ـ التوفيق بين دلالة اللفظ وبين ما يقول به العلم :

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٦مـ، ج١٠/٩٠.

(٢) انظر: نفس المرجع، ص١١٧ ــ ١٢٠.

(٣) نفس المرجع، ص١٢٠.

(٤) تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج٢/٧٣٦.

ترى هند شلبي في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات: ٣٠] إشارة إلى حركة الأرض وكرويتها، وتنطلق لبيان ذلك من تحليل لغوي لفعل دحا[١]، فدحا «يدحو دحواً إذا دحا به على وجه الأرض» يعني رمى به إضافة إلى معنى البسط «دحا المطر عن وجه الأرض دحواً نزعه» «دحا البطن عظم واسترسل إلى أسفل»، ومن اشتقاقات هذا الفعل: «الأدحِيّ: الموضع الذي يبيض فيه النعام.الأدحية: الحفرة. المداحي :وهي أحجار أمثال القرصة. كانوا يحفرون حفرة ويدحون فيها بتلك الأحجار، واشتق لهذه اللعبة اسم فسميت المدحاة.».

واشتق منه أيضاً فعل تدحّى فيقال «تدحّت الإبل إذا تفحصت في مباركها السهلة حتى تدع فيها قراميص[٢] أمثال الجفار»[٣].

ثم تستنتج من هذه الاستعمالات المختلفة لمادة الدحو معنيين هما:

١ ــ الحركة في قولهم: دحى به يعني رمى به.

٢ ــ «الشكل الذي فيه استدارة، وهو ما يدرك من دحو المطر للحجارة، وفي الحجارة استدارة، وكذلك من تدحي الإبل، ويلتحق به أُدحِيّ النعامة والحفرة، ويتأكد بالمداحي وهي كما رأينا حجارة فيها استدارة، وأخيراً بدحو البطن.»[٤]

أما صورة المطر وهي تدحو الحجارة، وصورة لعبة المداحي، فجامعتان للمعنيين، الحركة إلى جانب الشكل[٥].

وهذان المعنيان دل عليهما قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات:٣٠]إذ يفهم منها ١ ــ «تكوير الأرض، ٢ ــ دفعها في حركة تشبه حركة الحجر الذي يرمي به السيل ويقلبه على نفسه كلما دفع به إلى الأمام»[٦].

وهذا تشخيص دقيق لما هي عليه الأرض في الواقع، من دورانها الدائب حول نفسها، وحول الشمس، وهذا ما أثبته علم الفلك اليوم بآلاته الدقيقة[٧].

---

(١) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، مصدر سابق، ص٩٥. وفسر دروزة الدحي بمعنى البسط. انظر: التفسير الحديث، مصدر سابق، ج٦/٢٧٤.

(٢) القراميص جمع قرموص وهو إما الحفرة أو وكر الطائر، انظر: لسان العرب، مادة: قرمص. الجفار ج جفر وهو ما عظم واستكرش من أولاد الشاء. انظر: نفس المرجع، مادة: جفر.

(٣) نفس المرجع، ص٩٦ ــ ٩٧.

(٤) نفس المرجع، ص٩٧.

(٥) انظر: نفس المرجع، ص٩٧.

(٦) نفس المرجع، ص٩٨.

(٧) انظر: نفس المرجع، ص٩٨.

يظهر لي أن أصل دلالة لفظ «دحا في كلام العرب هو البسط والمد، فمنه قول أمّية ابن أبي الصلت»:

دار دحاها ثم أعمرَنَا بها وأقام بالأخرى التي هي أمْحَدُ[١].

فدحا يدحو: بسط ووسع[٢]، أما الأدحيّ والإدحيّ والأدحية فهو «مبيض النعام» في الرمل، لأن «النعامة تدحو برجلها ثم تبيض فيه، وليس للنعامة عش» وكان ابن منظور قد بين أن الدحو هو البسط والوسع فيكون معنى قوله «تدحو برجلها» أي تبسط وتوسع، فالمقصود من هذا الاستعمال هو أنها تبسط وتوسع المكان الذي ستضع البيض فيه، وليس لأن ما تقوم به فيه شكل استدارة. أما استعمال لفظ المداحي تعبيراً عن الحجارة، فهل هذا الاستعمال لأن في الحجارة استدارة أم لأمرٍ آخر؟ يقول ابن منظور: إن المداحي أحجار أمثال القِرَصَة»[٣]، «والقرص: من الخبز وما أشبهه، ويقال للمرأة قرّصي العجين أي سويّه قِرَصَة، وقرص العجين: قطعه ليبسطه قرْصة قرصة» وتسمى عين الشمس قرْصة عند غيبوبتها. «والقرْص: عين الشمس على التشبيه، وقد تسمّى به عامة الشمس»[٤].

فاستعمال لفظ «القرصة» في الأصل لمعنى البسط فيها، واستعمل هذا اللفظ للتعبير عن المداحي أي الحجارة لنفس المعنى، فيكون استعمال لفظ المداحي للتعبير عن الحجارة المستديرة لمعنى البسط ؛ لأنها منبسطة أو لأنه برميها تدحو الأرض. هذا الذي يؤيده معنى المدحاة، «والمدحاة :خشبة يدحَى بها الصبي فتمر على وجه الأرض لا تأتي على شيء إلا اجتحفته»[٥].

ومن معاني الدحو الرمي والنزع، يقول أوس بن حجر في نعت غيث :

ينفي الحصى عن جديد الأرض أجشّ مبترِكٌ

كأنه فاحص أو لاعبٌ داحي.

«يدحو بالحجر بيده أي يرمي به ويدفعه» «دحا المطر الحصا عن وجه الأرض دحواً نزعه»[٦]، مع ملاحظة أن الحصا لا يشترط فيه أن يكون مستديراً، هذا الذي يدل على أن

(١) جامع البيان، مصدر سابق، ج١٢/٤٣٨.

(٢) لسان العرب، مادة: دحا.

(٣) لسان العرب، مادة :دحا.

(٤) لسان العرب، مادة: قرص.

(٥) لسان العرب، مادة :دحا.

(٦) لسان العرب، مادة: دحا.

المرميّ بلفظ «دحا» لا يشترط أن يكون مستديراً فيقال دحا الفرس دحواً :رمى بيديه رمياً لا يرفع سنبكه[1] عن الأرض كثيراً، ونام فلان فتدحى أي اضطجع في سعة من الأرض[2].

إذاً لا يشترط فيما يستخدم له لفظ الدحو أن يكون مستديراً، وأيضاً لا مانع من أن يستخدم له، ولكن من الذي سيحدد لنا أن الشيء الذي استخدم له لفظ الدحو هو بشكل مستدير ؟.

إذا رجعنا إلى لاحق الآية وهي قوله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾ [النازعات:٣١] يدل على أنه يفسر الدحو في الآية السابقة لها ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا[3]﴾ [النازعات:٣٠].

هذا الذي يثير التساؤل التالي وهو :ما الصلة بين دحو الأرض وإخراج الماء والمرعى منها ؟.

فإذا اعتبرنا أن معنى دحو الأرض هو البسط، فهل هناك تفسير علمي يبين لنا هذه الصلة؟ وإذا اعتبرنا أن دحو الأرض هو حركتها وشكلها فما وجه الصلة ــ علمياً ــ بين ذلك وبين إخراج الماء والمرعى من الأرض ؟.

إنما أردت أن أقول إن التفسير العلمي لبعض الآيات سيكون منعكساً على تفسير الآيات الأخرى، مما سيتطلب المزيد من التفاسير العلمية والبحث في كل ذلك عما يقول به العلم.

نخلص إلى أن ما سماه المفسر العلمي سبقاً للقرآن الكريم في ذكر العلوم الحديثة ــ عدا ما هو متكلف به ــ يرجع إلى أمرين هما:

الأول: وصف المفسر الظاهرة التي ذكرها القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، والذي ساعده على ذلك دقة الوصف القرآني لهذه الظاهرة التي كانت معروفة في عصر النزول، بالإضافة إلى عدم ذكر القرآن للتعليلات التي كانت سائدة في ذلك العصر.

الثاني: يرجع هذا السبق إلى احتمال اللفظ لإحدى الدلالات التي اختارها المفسر لتوافق ما يقول به العلم، ولكن هذه الدلالة رغم احتمالية اللفظ لها فإن السؤال المطروح هو: هل هذه الدلالة التي اختيرت كانت مستخدمة في عصر نزول القرآن أم أنها باصطلاح حادث؟ هذا بالإضافة إلى أن ما يسميه المفسر العلمي سبقاً قرآنياً لا يعد سبقاً بالنسبة لنا، لأن هذه الدلالة

(١) السُّنبك: طرف الحافر وجانباه من قَدُم، لسان العرب، مادة :سنبك.

(٢) لسان العرب، مادة: دحا. ألا يمكن القول إن الأصل في الدحو هو البسط والوسع، ثم استخدم في ما يمكن أن يبسط الأرض، ثم في رمي الشيء المنبسط، ثم استعير للشكل الذي فيه استدارة لانبساطه، أو لأنه برميه يدحو الأرض كما تدحو النعامة برجلها موضع البيض؟ هذا الذي يثير التساؤل التالي :هل نستطيع أن نحدد التطور الدلالي لكلمة ما عبر العصور؟ وهل يجوز لنا أن نفسر القرآن بدلالات حادثة لم تكن مستعملة في زمن نزوله ؟.

(٣) انظر: تفسير النسفي، مصدر سابق، ج٤/٣٣١.

لم تفهم إلا بعد كشف العلم لها، ولا يصح أن يقال إنها سبق قرآني لأهل عصر نزول الوحي لأنهم ما كانوا فاهمين منه هذه العلوم[1]، فالسؤال هو: هذا السبق بالنسبة لمن ؟. كما أنـــه لا يمكن عد ذلك من قبيل الإخبار بالغيب لأن الآيات الواردة في ذلك واضـــحة الدلالـــة، أدرك بعض الصحابة معناها قبل وقوع ما أخبرت به[2].

الخاتمة:

من خلال ما سبق يظهر أن المفسر العلمي استند في تفسيره على عدة ركـــائز أساســية أسهمت في وجود هذا النوع من التفسير، يمكن حصرها في ثلاثة أمور هي: استشهاد القرآن بأمور واقعية خاضعة للحس، وطبيعة اللغة، وثقافة العصر، فهل يمكن لهذه الأمور أن تكون دالة على العلوم الحديثة في هذا العصر دون أي إشكاليات ؟

القرآن الكريم ذكر هذه النواميس لمقاصد كبرى وربطها بخالقها، فوجد المفسر العلمي في هذا صلة بين الماضي والحاضر، ووسيلة للتوفيق بين ما ذكره القرآن وبين ما هـــو مجـــال العلوم الحديثة اليوم.

فمثلاً استطاع المفسر العلمي أن يستطرد علمياً خدمة لمقصد الآية، وذلك بأن يذكر التعليل العلمي للظاهرة التي ذكرتها، أو أن يستدل بالآية على أسبقية القرآن في ذكره لهذه العلـــوم، وهذا ارتكز على ذكر القرآن للظاهرة نفسها وعلى طبيعة اللغة، ولكن ألا ينبغي أن نتـــساءل

---

(١) فضلاً عن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بما هو أغرب بالنسبة لهم كحادثة الإسراء والمعراج والغيبيـــات فيؤمنون بها، فلو أراد أن يخبرهم بما سيكتشف من العلوم لآمنوا بذلك ولم ينكروها.

(٢) ولكن كيف فهم المؤيدون الإعجاز العلمي على ضوء التحدي القرآني؟

تنوعت طرق تكييف الإعجاز العلمي مع الإعجاز القرآني ليكون وجهاً من وجوه إعجازه. بينت هنـــد شـــلبي أن مفهـــوم الإعجاز يتجلى بالأسبقية الزمنية في تصوير حقائق الأشياء، فالأسبقية الزمنية هي سر الإعجاز العلمـــي للقـــرآن، والـــذي يتمثل بملاحظة «ما احتوى عليه هذا النص من معان يتعذر صدورها عن بشر زمن نزول القرآن لأنها تكشف عن واقع لم تكن العقول البشرية قد نضجت لتقف عليه، وعدم وقوف معاصري القرآن على ذلك هو الذي يدل على جانب الإعجاز فيه، وبهذا يفهم سر التحدي للإنس والجن بأن يأتوا بمثله إذ أنهم كلما تقدموا خطوة إلا وكان القرآن متضمناً لهـــا داعيـــاً إلـــى تجاوزها إلى غيرها». انظر: التفسير العلمي للقرآن بين النظريات والتطبيق، مصدر سابق، ص١٤٩، ص١٥٩، ص١٦٠.

أما ابن عاشور فيبحث عن أدلة يمكن أن يستدل بها على كون الإعجاز العلمي وجه من وجوه الإعجاز القرآني، فلا يجد إلا إشارات استدل بها عليه، وهذا الإعجاز يثبت للقرآن بمجموعه ؛ إذ ليست كل آية مشتملة عليه، فهو إعجاز حاصـــل مـــن مجموع القرآن، لم يتحد به إلا إشارة في نحو قوله تعالى: وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النـــساء: ٨٢] أما وجه الإعجاز فيه للعرب، فلا قبل لهم بتلك العلوم، كما قال تعالى: مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا ﴾ [هود: ٤٩]. انظر: التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١/١٢٧ ــ ١٢٩.

لماذا خص القرآن ذكر هذه الظواهر دون غيرها؟ هل لارتباطها بعصر نزول القرآن أم لأنها ضرورية وأساسية لحياة الإنسان؟. لا شك أن الأمر الثاني هو المراد(١).

أما عن دور اللغة وثقافة العصر فقد حرص المفسر العلمي على أن يجعل القرآن الكـريم مميزاً عن غيره من كلام البشر بإثباته سبقاً علمياً له من خلال استدلاله بالآية، لكن أفلا يمكن أن نستنبط ذلك من أي نص آخر؟. ينقل ابن القيم [ت:٧٥١م] عمن رفض القول بأن القـرآن معجز بما يحويه من العلوم التي لم يسبق إليها أحد من البشر قبل نزول القرآن، بأنه قد وجد في السنة وفي كلام العرب مثل هذا ولم يعد معجزة(٢).

لقد وجد المفسر العلمي في دلالات الألفاظ مجالًا رحباً لتفسيره العلمي، فدلالة اللفظ على الشمول سواء المطلق منه أو العام سمح له بأن يجعل ما يكشف عنه العلم الحديث داخلاً في هذا الشمول، بل إن دلالة اللفظ على العموم أو الإطلاق هي الدالة على ما كشف عنه العلـم الحديث، وقل مثل ذلك في دلالة المنطوق بما فيها من دلالة الالتزام أو المطابقة أو التضمين أو الإشارة ...وأيضاً المجاز.

إن اللفظ الذي كان يدل على أشياء معينة في الماضي، ثم كشف العلم الحديث عن حقائق هذه الأشياء، فصار اللفظ يحمل ذيولاً من المعاني تدل على هذه الحقائق المكتشفة.

التساؤل الذي يرد هنا إذا كان الإنسان هو الذي يولد دلالات جديدة للألفاظ فهل يصح أن نحمل هذه الدلالات التي هي من وضع إنساني للقرآن الكريم الذي هو كلام إلهي؟ وخاصـة إذا كنا نجهل التطور الدلالي لكل لفظ من الألفاظ، ألا ينبغي أن نفهم دلالات ألفاظه على نحو فهم العرب في عصر نزول القرآن؟.

---

(١) حتى ولو حاول الإنسان العيش على سطح المريخ فإنه لا بد له من إيجاد مقومات الحياة عليه، منها مثلاً محاولـة زراعـة النباتات في الفضاء، فهذا لن يتم له إلا بتوفير مقومات الحياة الأساسية لها. انظر: الطريق إلى المريخ، سعد شعبان، مجلـة عالم المعرفة، عدد ٢٢٨، الكويت، شعبان ١٤١٨هـ، ديسمبر ١٩٩٧م، ص٢٦٥.

(٢) انظر :الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن القيم الجوزيـة، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، د.ت. ص٢٤٩. يستشف من كلام ابن القيم أن حمل العلوم على بعض النصوص ممكن ولكن ما هو السبب في ذلك ؟.إن المتأمل في أدوات المفسر العلمي المستدل بها يجد أن أهمها يرتكز على طبيعة اللغة، وخاصة دلالات الألفاظ التي تتفرع إلى دلالات مختلفـة بحسب الزاوية التي ينظر منها. فللفظ في اللغة العربية دلالات متنوعة تبدأ بالدلالة الوضعية مروراً بدلالة منطوقه ودرجـة شموله إلى مجازه.

يقسم علماء اللغة الدلالة إلى قسمين :دلالة مركزية ودلالة هامشية، المركزية هي التي فيها قدر مشترك من الفهم بين أغلب الناس، أما الهامشية فهي التي تختلف باختلاف الناس وتجاربهم. انظر: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنـيس، الأنجلـو المـصرية، القاهرة، ١٩٥٨م. ص١٠٣.

إني لا أقصد من هذا الكلام أن يكون فهمنا للقرآن الكريم منغلقا، ففهمنا لدلالات ألفاظه على حسب ما فهمت عليه في عصر نزول القرآن لا يمنع استمرار مواكبته لكل زمان ومكان، وإنما قد يكون ذلك حداً مانعاً من أن يصبح القرآن الكريم مادة هلامية يشكلها قارئه كما يريد.

كذلك لا يمكن فصل دور اللغة عن ثقافة العصر عند المفسر العلمي فثقافة العصر لدى المفسر هي التي سوغت اختيار أحد الدلالات للفظ دون غيرها، وهي التي سوغت حمل اللفظ على المجاز....

فالمفسر العلمي في تعامله مع النص القرآني إما أن يكون منطلقاً من النص محاولاً جذبه إلى علوم العصر، وهو في هذا حريص على الاستدلال به، وعلى أن يكون المعنى الجديد منسجما مع السياق والسباق، وتميز بذلك المفسرون المختصون بالعلوم الشرعية.

وإما أن يكون منطلقاً من ثقافة العصر محاولاً إسقاطها على النص القرآني وهو في استدلاله غير متكامل فإن استدل باللفظ لم ينظر إلى السياق ... هذه الطريقة ظهرت في الغالب عند غير المختصين بالعلوم الشرعية كالأطباء وعلماء الجيولوجيا......، وجل هذه التفاسير يمكن اعتبارها انطباعات شخصية أكثر من كونها تفسيراً.

لعل وجود هذا النوع من التفاسير يعود إلى أمرين اثنين: هما الأول: أن تفسير القرآن أصبح كالكلأ المباح يرتاده من يريد مع العلم أن ما يفتخر به عصرنا هو أن العلوم أصبحت أكثر دقة بوجود المختصين بكل فرع منها.

الثاني: عدم وجود مرجعية علمية في العالم العربي والإسلامي تكون مرجعاً لغير المختصين في تفسيرهم للقرآن.

إن القول بالسبق القرآني في ذكر العلوم قبل اكتشافها حسب ما قدمته من تطبيقات يعد مستنداً ومسوغاً للقراءات المعاصرة، التي تسعى إلى جعل النص القرآني مادة هلامية يشكلها قارئه كما يريد، لاشتراكهم مع من يقول بمقولة السبق بتجاوز معهود المخاطبين في عصر التنزيل في استعمالاتهم اللغوية والبلاغية والتي تعد شرطاً أساسياً في التفسير؛ لذا علينا أن نكون موضوعيين أولاً ومنسجمين مع أنفسنا ثانياً، وفاءً لقدسية القرآن الكريم، وإبرازاً لفاعليته البعيدة عن القراءة الإسقاطية، مما يعكس المبادئ والقيم والمقاصد التي جاء بها ولأجلها، دون أن نلجأ إلى مثل هذه القراءات التي كان من أبرز أسباب وجودها ردة الفعل تجاه التقدم العلمي في الغرب.

إذا كان التفسير العلمي لا يعدو أن يكون توظيفاً للنص القرآني في أفكار مسبقة فأين فاعليته؟. لا يمكن جعل جميع صور التفسير العلمي ضمن إطار الانفعالية (طغيان الثقافة على النص)

لقد تنوعت صور التفسير العلمي، لهذا يمكن القول إنها ليست على درجة واحدة. فقد كان في بعض هذه الصور تحميل للنصوص ما لا تحتمل وإسقاط للعلوم والمعارف على النص القرآني دون أن يكون في الآيات دلالة على ذلك، هذا الذي قد يرجع إلى ما يلي:

١- انطلاق المفسر من ثقافة عصره التي حمّلته المعاني الجاهزة بشكل حجب عنه معطيات النص.
٢- عدم الالتفات إلى مقصد الآية.
٣- فصل الآية واللفظ عن سياقه وسباقه ولحاقه.

ومن صور التفسير العلمي الاستطراد العلمي خدمة لمقصد الآية، ولكن دون أن تدل على ما فيه من دقائق العلوم، وإنما نقطة الاشتراك بين العلم والآية هي أصل الموضوع. مثال ذلك: أن تذكر الآية ظاهرة المطر من أجل الاستدلال على وحدانية الله عز وجل، فيفصل المفسر العلمي في بيان أسباب هذه الظاهرة التي كشف عنها العلم الحديث، وذلك خدمة للمقصد السابق الذكر.

وتدخل في هذا الإطار أغلب التفاسير العلمية، حتى التي وسمت بأنها تدل على سبق قرآني، في حين هي استطراد علمي يفسر أو يعلل علمياً الظاهرة التي ذكرتها الآية.

أما الاستدلال بالآية على سبق قرآني فقد استطاع بعض المفسرين الاستدلال بالآية على هذا السبق، ولكن معظم هذه التفاسير اتصفت بالتكلف والحرص على إثباته بأي طريقة، وقد ذكرنا سابقاً أن ذلك صادف إشكالات مختلفة، منها أنها لم تتجاوز كونها دفاعية في أغلب صور التفسير العلمي فكيف يمكن للتفسير العلمي أن يكون دافعاً ومحركاً ؟.

يمكن أن نجعل من التفسير العلمي محركاً ودافعاً –من وجهة نظري – إذا انطلقنا من حديث القرآن الكريم عن العالم المادي المتصل بالواقع المحسوس، وخاصة أن ما يذكره القرآن عن هذا الواقع يمس النظام الكوني، ويظهر ذلك في الظواهر الكونية التي يعرضها القرآن الكريم، هذه الظواهر هي أحد أسباب استمرار حياة الإنسان في كل عصر.

ومن ثم يحاول المفسر الكشف عن معطيات النص القرآني ضمن الشروط الآتية :

١ـ محاولة فهم المقصد القرآني من الاستدلال بالواقع المحسوس أولاً، هذا الذي يقتضي معرفة حال العرب ومدى اعتبارهم لهذه الأدلة، وما الذي أحدثه القرآن من تطور في هذا؟ أما ثانياً ففهم مقصد الآية من هذا الاستدلال، فمثلاً قد يكون من أجل أمور عقدية.

٢ــ فهم دلالات الألفاظ كما كانت عليه في عصر نزول القرآن.

٣ــ التفسير الموضوعي للآيات وذلك بجمع الآيات المتصلة بموضوع من المواضيع ومن ثم تفسيرها.

إن هذه الشروط لا تهمل معطيات النص القرآني ولا تجعل منه مادة هلامية يشكلها قارئه كما يريد. وفي الوقت نفسه لا تقطع بين القرآن وهذا العصر، لأن الموضوع القرآني هو صلة الوصل بين الماضي والحاضر، فبعد أن يُفهم القرآن الكريم ضمن معطياته يُقارن هذا الفهم مع نتائج العلم التجريبي، وعلى المفسر أن لا يجزع إذا لم يجد اتفاقاً لأن عدم الاتفاق لا يدل على التناقض، فقد يصف القرآن ظاهرة ما كما يراها الإنسان بعينه في كل زمان ومكان، ويأتي العلم بأدواته ليكشف عن أسبابها وأسرارها، هذا أولاً.

أما ثانياً فيستفيد المفسر من نتائج العلم التجريبي في تحقيق المقصد القرآني من الاستدلال بالواقع، وفي تحقيق مقصد الآية من هذا الاستدلال. وليس في هذا إهمال لحركية وفعالية القرآن الكريم لأن المنطلق سيكون من معطياته.

على ضوء ذلك نجد أن التفسير العلمي جنس تنضوي تحته أنواع عديدة، المقبول منها :التفصيل بنتائج العلوم خدمة لمقصد الآية، والتعليل العلمي لبعض الظواهر الكونية المذكورة في القرآن الكريم عوضا عن ما احتوته التفاسير من الإسرائيليات والروايات الموضوعة، وإثبات عدم معارضة القرآن للعلم التجريبي من جهتين، الأولى: عدم معارضة العلم للآيات القرآنية المدركة المعنى في عصر التنزيل، كنقض البيان الإلهي للخرافات والأوهام التي كانت سائدة في عصر التنزيل كما في موقفهم من الحائض، وعدم إتيان الزوجة من دبرها في قبلها لأن الولد يأتي أحول، أو نفي ادعاء احتواء جوف الرجل لقلبين، قال تعالى :(ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه)[1][الأحزاب:٤] ستبقى هذه الآية متحدية الإنسان على مدى العصور ودالة على المعنى الذي فهمه أهل عصر التنزيل دون القول بأنهم لم يدركوا هذا المعنى.

الثانية: عدم ذكر القرآن الكريم للخرافات والأوهام السائدة في عصر التنزيل، والتي أثبت العلم في العصر الحديث بطلانها، فلو أنه من عند بشر لتأثر بالبيئة وذكرها[2].

(١) لا يمكن تفسير القلب في الآية بغير الغدة الصنوبرية الموجودة في جوف الإنسان لأن الآية قيدت وجوده بالجوف.

(٢) هذه بعض الأنواع ويمكن إضافة أنواع أخرى ولكن بشرطين أساسين :الأول أن تكون محققة لمقاصد القرآن الكريم ومقصد الآية المراد تفسيرها.الثاني: أن لايكون فيها تحميل للآيات ما لاتحتمل وأن لايكون السبب في تأويل الآية موافقة العلوم المكتشفة حديثاً.

المصادر والمراجع:

١ـ القرآن الكريم

١ـ اتجاهات التفسير في العصر الرّاهن، عبد المجيد عبد السلام المحتسب، دار البيارق، ط٣، عمان/الأردن، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢مـ.

٢ـ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦مـ.

٣ـ الإحكام في أصول الأحكام، (الآمدي)علي بن محمد، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٤ هـ، ط١.

٤ـ الإسلام في قفص الاتهام، شوقي أبو خليل، دار الفكر، ط٥، دمشق، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢مـ.

٥ـ الإسلام يتحدّى، وحيد الدين خان، تعريب ظفر الإسلام خان، تحقيق عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، ط٢، ١٣٩٣هـ.

٦ـ الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق، كارم السيد غنيم، دار الفكر، ط١، القاهرة، ١٥١٤هـ ١٩٩٥م.

٧ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (ابن عاشور)محمد الطاهر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

٨ـ الإعجاز العلمي في الإسلام (القرآن الكريم)، محمد كامل عبد الصمد، الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٣مـ.

٩ـ الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وهبة الزحيلي، سلسلة بين الأصالة والمعاصرة، عدد١٩، دار المكتبي، ط١، دمشق/سورية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧مـ.

١٠ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، (ابن القيم الجوزية)، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة.

١١ـ التحرير والتنوير، (ابن عاشور)محمد الطاهر، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤مـ.

١٢ـ التعريفات، (الجرجاني) علي بن محمد بن علي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١.

١٣ـ التغذية في الإسلام يحققها العلم الحديث، الطاهر الغربي، رسالة ماجستير، اختصاص التغذية التطبيقية، المعهد القومي للتغذية، ١٩٧٩مـ، تونس، مقدمة زهير القلال.

١٤ـ التفسير: نشأته – تدرجه – تطوره، أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية، عدد٧، ١٩٨٢مـ.

١٥ـ تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، (ابن باديس)عبد الحميد، تحقيق: توفيق محمد شاهين محمد الصالح رمضان، دار الفكر، ط٣، بيروت، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.
١٦ـ التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨١هـ ١٩٦٢م.
١٧ـ تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، (الطبري)محمد بن جرير، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
١٨ـ التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، هند شلبي، مطبعة تونس قرطاج، ط١، تونس، ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.
١٩ـ التفسير العلمي للقرآن في الميزان، أحمد عمر أبو حجر، دار قتيبة، ط١، بيروت/دمشق، ١٩٩١م ١٤١١هـ.
٢٠ـ تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، ط٢، بيروت.
٢١ـ تفسير القرآن العظيم، (ابن كثير الدمشقي)، مؤسسة الريان، ط٤، الكويت، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
٢٢ـ تفسير المراغي، (المراغي) أحمد مصطفى، دار إحياء التراث العربي، د.ط، بيروت، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.
٢٣ـ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، ط١، بيروت /دمشق، ١٤١١هـ ١٩٩١م.
٢٤ـ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار القلم، ط١، بيروت.
٢٥ـ التناسق الهرموني في أوائل سورة مريم، زهير رابح القرامي، مجلة الإعجاز، العدد الثالث، ربيع الثاني، ١٤١٨هـ.
٢٦ـ تهذيب المنطق، (التفتازاني)سعد الدين، مصر، ١٣١٥هـ.
٢٧ـ الجامع لأحكام القرآن، (القرطبي)محمد بن أحمد الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٦م، .
٢٨ـ الجواهر في تفسير القرآن المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات، طنطاوي جوهري، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٠هـ ١٩٧٠م.
٢٩ـ جولة في أعماق البحار والمحيطات: منطقة المصب والحاجز بين البحرين، أحمد مطهر، مجلة الإعجاز، العدد الثالث، ربيع الثالث ١٤١٨هـ.
٣٠ـ خلق الإنسان بين العلم والقرآن، حسن حامد عطية، نشر وتوزيع مؤسسة عبد الكريم عبد الله، ط١، تونس، ١٩٨٧ م.

٣١ــ دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.
٣٢ــ دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، توفيق محمد عز الدين، دار السلام، ط١، ١٤٠٧هـ ١٩٨٦مـ.
٣٣ــ ذبح الحيوان قبل موته ضمان لطهارة لحمه من الجراثيم والميكروبات، جون هونوفر لارسن، مجلة الإعجاز، العدد الثالث، ربيع الثاني ١٤١٨هـ.
٣٤ــ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (الآلوسي)شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، ج١٥/٢٢٤.
٣٥ــ سكيولوجية القصة في القرآن، التهامي نقرة، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢، تونس.
٣٦ــ ضوابط المعرفة، (حبنكة الميداني)عبد الرحمن حسن، دار القلم، ط٣، دمشق، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨مـ .
٣٧ــ الطريق إلى المريخ، سعد شعبان، مجلة عالم المعرفة، عدد ٢٢٨، الكويت، شعبان ١٤١٨هـ، ديسمبر ١٩٩٧ مـ.
٣٨ــ الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، (ابن القيم الجوزية)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٩ــ في النفس والقرآن الكريم، عزت عبد العظيم الطويل، الإسكندرية، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣مـ.
٤٠ــ القرآن والبحث في إعجازه العلمي، مصطفى نقرة، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة، جامعة الزيتونة، إشراف عبد الله الأوصيف، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦مـ.
٤١ــ الكون والإعجاز العلمي للقرآن، منصور حسب النبي، دار الفكر العربي.
٤٢ــ لسان العرب، (ابن منظور) جمال الدين بن مكرم، الدار المصرية، طبعة مصورة عن طبعة بولاق.
٤٣ــ لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ١٩٧٣مـ.
٤٤ــ الماء ودوره في تلوين الصخور. . نظرة إيمانية، عبد الله عمر نصيف، مجلة الإعجاز، العدد الثاني جمادى الأولى ١٤١٧هـ ١٩٩٦مـ.
٤٥ــ مدارك التنزيل وحقائق التنزيل، (النسفي)عبد الله بن أحمد بن محمود، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨مـ.
٤٦ــ المدخل لابن بدران، (ابن بدران الدمشقي)عبد القادر، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التريكي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ هـ، ط٢.

٤٧ــ مع الطب في القرآن الكريم، عبد الحميد دياب، أحمد قرقوز، مؤسسة علــوم القــرآن، ط٢، دمشق، ١٤٠٢هــ ١٩٨٢مــ.

٤٨ــ المعارف والعلوم الحديثة في القرآن الكريم، كمال محمد بــزّي، دار النــون، ط١، بيــروت ١٩٩٥م.

٤٩ــ المفردات في غريب القرآن، (الراغب الأصفهاني)، مكتبة أنجلو المصرية، ١٩٧٠م. .

٥٠ــ مقاصد الشريعة الإسلامية، (ابن عاشور)محمد الطاهر، مكتبــة الاســتقامة، ط١، تــونس، ١٣٦٦هــ.

٥١ــ من علم الفلك القرآني، عدنان الشريف، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٩١م.

٥٢ــ من علوم الأرض القرآنية، عدنان الشريف، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت، ١٩٩٤م.

٥٣ــ الموافقات، (الشاطبي)، تحقيق :عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

٥٤ــ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، عدد ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٢ هــ ١٩٩٢ مــ.

KEITHL. MOORE, THE DEVELOPING HUMAN, WITH ISLAMIC ADDITIONS, ABDUL _ MAJEED A.AZZINDANI, SAUNDERS COMPANY, THIRD EDITION, CANADA, ١٩٨٣, p.١٢F – P. ٥٦A.

الإمام ابن الجوزي ومنهجه في «كتابه زاد المسير في علم التفسير»

د. مصطفى أكرور(*)

التعريف بهذا التفسير وطريقة مؤلفه فيه:

١ ـ ترجمته

هو الشيخ الحافظ العلاّمة جمال الديّن أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عبد الله البكري القرشي التيمي، من ولد أبي بكر الصدّيق ﷺ، وعرف جدهم بالجوزي لجوزة كانت في دارهم لم يكن بواسط سواها.

مولده: ولد رحمه الله في بغداد سنة (٥٠٨ هـ) وتوفي بها سنة ٥٩٧هـ(١).

نشأته وثقافته

نشأ يتيماً، فقد توفي والده أبو الحسن بن محمّد سنة (٥١٤هـ)، وتولته عمته، وكانت امرأة صالحة وأهلها كانوا تجاراً في النحاس، وقد اعتنت عمته اعتناءً شديداً بصحته البدنية وتوجيهه العقلي، فأرسلته إلى مكتب صغير في أواخر سنة (٥١٥هـ)، أو أوائل سنة ٥١٦هـ، حيث تعلّم وعرف الكتابة بعد حداثة سنّه.

(*) أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية، ورئيس قسم اللغة والحضارة / جامعة الجزائر

(١) تذكرة الحفاظ (٣٤٢/٤)، البداية والنهاية لابن الأثير (٢٩/٣)، طبقات المفسرين للسيوطي ص ٦١ وطبقات الحفاظ ص ٤٧٧.

وبعد الفراغ من تعليمه الابتدائي تولى مسؤولية تربيته وتعليمه الحافظ المحدّث الكبير محمّد بن ناصر عالم الحنابلة المشهور، فلم يزل الشيخ يعنى بتعليمه وتربيته، فقرأ عليه ابن الجوزي الحديث وسمع منه[1].

ويعتبر الإمام ابن الجوزي من أفاضل علماء الحنابلة البغداديين وأوسعهم تأليفاً، فلم يترك فنا من الفنون إلاّ أفاض فيه من المؤلفات ما لا يستغنى عنه في بابه. ففي التفسير، وعلوم القرآن والحديث، والفقه، وأصول الفقه، وأصول الدّين والزهد وغيرها، فقد كان ــ رحمه الله ــ موسوعياً في التأليف وهو دائرة معارف وحده.

وله من الأسفار ما ينتفع به المسلمون إلى يومهم هذا، ومنها كتابه في التفسير المشهور بزاد المسير الذي اختاره مؤلفه عنواناً لكتابه في التفسير، وهو يقع في تسعة أجزاء من الحجم الكبير، وقد طبع طبعة مزيدة ومنقحة، قام عليها الأستاذ محمّد زهير الشاويش بجهد مشكور.

وقد اعتمد الإمام ابن الجوزي رحمه الله في تأليف كتابه على المصادر التالية:

١ ــ جامع البيان في تفسير القرآن للإمام ابن جرير الطبري

٢ ــ مشكل القرآن لابن قتيبة، وكذا غريب القرآن.

٣ ــ معاني القرآن للفراء والزجاج

٤ ــ الحجة لأبي علي الفارسي ومجاز القرآن لأبي عبيدة.

٥ ــ كتاب المصاحف للأنباري.

٦ ــ أسماء الله الحسنى

ويبيّن الإمام ابن الجوزي دوافعه لكتابة هذا التفسير فيقول: ((... لما كان القرآن العزيز أشرف العلوم، كان الفهم لمعانيه أوفى المفهوم، لأنّ شرف العلم من شرف المعلوم.. وإنّي نظرت في جملة من كتب التفسير فوجدتها بين كبير قد يئس الحافظ منه، وصغير لا يستفاد كل المقصود منه، والمتوسط منها قليل الفوائد عديم الترتيب، وربّما أهمل فيه المشكل وشرح فيه غير الغريب، فأتيت بهذا المختصر اليسير منطويا على العلم الغزير ورسمته ((زاد المسير في علم التفسير))[2].

وتفسيره عام، لم يكن تفسيرا فقهيا خاصا بالآيات الحكمية أو التي فيها أحكام، بل إنّه يتعرض إلى الآيات شرحاً وتفسيراً بما فيها آيات الأحكام.

---

(١) مناهج المفسرين محمّد النقراشي السيّد علي ص ١٦١، وانظر: الذيل على طبقات الحنابلة (٣٩٩/١)، البداية والنهاية لابن كثير (٢٨/١٣)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٣٢١/٢)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٤٧٨، الذيل لابن رجب (٤١٦/١)، الأعلام للزركلي (٩٠/٤).

(٢) زاد المسير في علم التفسير (٣/١).

وهو ــ كما ذكرت ــ حنبلي المذهب، ينتصر للمذهب الحنبلي في رأيه ويقدمه في الذكر على جميع المذاهب، وربّما لا يذكر إلاّ رأي المذهب الحنبلي في الحكم.

يذكر رأي الإمام أحمد، وإن كانت هناك روايتان عن الإمام أحمد في المسألة فإنّه يذكرها.

قال في تفسير سورة الفاتحة: مبتدئاً ببسم الله الرَّحمن الرَّحيم: ((قال ابن عمر نزلت في كل سورة. وقد اختلف العلماء هل هي آية كاملة أم لا ؟ وفيه عن أحمد روايتان، واختلفوا، هل هي من الفاتحة أم لا ؟ وفيه عن أحمد روايتان أيضاً... واختلفوا في الجهر بها في الصلاة فيما يجهر به، فنقل جماعة عن أحمد أنّه لا يسنّ الجهر بها، وهو قول أبي بكر وعمر وعثمان، وعليّ وابن مسعود، وعمّار بن ياسر، وابن الزبير وابن عباس، وقال به كبراء التابعين))(١).

فنراه يدلل على صحة رأي الإمام أحمد بالاستشهاد بآراء الصحابة والتابعين كما مر بنا.

وأحياناً يذكر الإمام أحمد بقوله: إمامنا، ويقدم رأيه دائما، وفي حكم الساحر يقول: ((اختلف الفقهاء في حكم الساحر، فمذهب إمامنا أحمد ﷺ، يكفر بسحره، قتل به أو لم يقتل به، وهل تقبل توبته ؟ على قولين))(٢).

وقد يتطرق لرأي غير الإمام أحمد ويذكره بأمانة، ولكن لا يعلل له، كما يعلل لرأي الإمام أحمد ففي آية السحر التي مرّت بنا، ذكر أنّ أبا حنيفة يرى قتل الساحر والذّمي، والرجل والمرأة، والشافعي لا يرى قتله إلاّ إذا قتل بسحره وقال إنّ الإمام أحمد يرى عدم قتل ساحر أهل الكتاب إلاّ إذا أضرّ بالمسلمين فيقتل لنقضه العهد.

قلت: إنه يذكر رأي الإمام أحمد وينسبه إليه وإن كان هناك رأي في المسألة لغير الإمام أحمد فإنه ينسبه لقائله، ولصاحبه أحياناً ويكتفي بالقول ((ومنهم من يقول ذلك)) أو ينسبه لقائليه من الصحابة ولا يذكر الذي أخذ به من أئمة المذاهب الأخرى مقابل ذكر رأي الإمام أحمد ونسبته إلى الصحابة إذا قالوا شيئاً.

قال في حكم التصرف في مال اليتيم من قبل كافله: (فأما الفقير الذي لا يجد ما يكفيه، وتشغله رعاية مال اليتيم عن تحصيل الكفاية، فله أن يأخذ قدر كفايته بالمعروف من غير إسراف، وهل عليه الضمان إذا أيسر؟ فيه قولان لهم:

الأول: أنه لا ضمان عليه بل يكفي كالأجرة على عمله وهو قول الشعبي وقتادة وأحمد بن حنبل.

والثاني: إذا أيسر وجب عليه القضاء، روى عن عمر وغيره، وعن ابن عباس أيضاً كالقولين(١).

---

(١) زاد المسير في علم التفسير (٣/١)، أحكام القرآن للجصاص (١٥/١)، تفسير القرطبي (٩٦/١)، مختصر ابن الحاجب ص ٤٩، المستصفى للغزالي (١٠٣/١)، الإحكام للآمدي (١٥١/١)، شرح الكوكب المنير للفيومي للفتوحي ص ١٢٤.

(٢) زاد المسير في علم التفسير. ابن الجوزي (٧/١).

قلت:إنّه تفسير عام، ولم يخصص لآيات الأحكام وإن كان حنبلي النظرة إلى الأحكام بحكم انتمائه المذهبي، فإنّه لم يغادر أيّ آية من آيات الله في القرآن الكريم إلاّ فسرها أو ذكرها. وهو يبدأ السورة بذكر فضلها، ثم يتلو ذلك سبب نزولها إن كان لها سبب نزول أو وقت نزولها، والحكمة فيه، ويذكر إن كانت مكية أو مدنية أو فيها مدني ومكي، ثم يبدأ التفسير.

مثال: ((سورة البقرة: «**فصل من فضلها**»، وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «**لا تجعلوا بيوتكم مقابر ، فإنّ البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله الشيطان**»(٢).

وروي عن أبي أمامة عن النبي ﷺ أنّه قال: «**اقرؤوا الزهروان** ــ أي البقرة وآل عمران ــ **فإنّهما يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان... اقرؤوا البقرة فإنّ أخذها بركة، وتركها حسرة،...**» (٣)) **(ثم يشرح الحديث)**.

(فصل في نزولها): قال ابن عباس هي أول ما نزل في المدينة.

(فصل): وأما التفسير، فقوله {ألم} فيها ست مسائل...» (٤).

ثم يشرع في تفسير الآيات آية آية متعرضاً لمعاني الكلمات من الناحية اللّغوية، وإن ذكر معنى لكلمة ثم وردت مرة أخرى فلا يتعرض لها من الناحية اللّغوية.

و إنّما يشرع في المعنى العام من غير الإشارة إلى أنّه شرحها وهو في تفسير الآيات يبدأ الآية في ذكرها نصا فيقول مثلاً: ((قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين... ﴾ (٥).

ثم يذكر سبب نزول الآية فيقول: (في سبب نزولها ثلاث أقوال: أحدها أنّ جابر بن عبد الله، مرض، «**فعاده رسول الله ﷺ ، فقال: كيف أصنع في مالي، فنزلت**»)(٦).

(١) المصدر نفسه. (١٢٠/٢)، وانظر: مغني المحتاج (١٦٥/٢ ــ ١٦٨)، المغني لابن قدامة (٤٥٦/٥)، البحر الزخار (٥٨/٢)، المبسوط (١٥٧/٢٤ ــ ١٥٨).

(٢) رواه مسلم رقم ٧٨٠ في صلاة المسافرين ــ باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجاوزها في المسجد. والترمذي رقم ٢٨٨٠ في ثواب القرآن ــ باب ما جاء في فضل سورة البقرة وآية الكرسي.

(٣) أخرجه مسلم رقم ٨٠٤ في صلاة المسافرين ــ باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة.

(٤) زاد المسير في علم التفسير جـ ٢ ص ١٧.

(٥) النساء، الآية: ١١.

(٦) رواه البخاري (١٣٢/٣) في الجنائز ــ باب رثاء النبي e سعد بن خولة، وفي الوصايا ــ باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يدعهم يتكففون الناس.

الثاني: أن امرأة جاءت رسول الله ﷺ بابنين: مات أبوهما، فاستحوذ عمّها على المال، فنزلت.

الثالث: أنّ عبد الرحمن بن ثابت أخا حسان بن ثابت مات عن زوجة وأبناء، فلم يعط الأبناء وبقية الورثة شيئا إلى الزوجة من تركته فنزلت.

ثم يعقب بعد ذلك بالمعاني اللّغوية ويستشهد بأقوال أهل اللّغة في ذلك فيقول:

((قال الزجاج ومعنى يوصيكم: يفرض عليكم، لأن الوصية منه فرض، وإنّما جاء بلفظ الوصية لأمرين:

الأول: أنّ الوصية تزيد في الأمر فكانت آكد.

الثاني: أنّ الوصية حق الموصي، فدلّ على تأكيد الحال بإضافته إلى حقه سبحانه وتعالى (... بعد شرح أنصباء الورثة).

قوله تعالى: {مِنْ بَعدِ وَصيَّة يوصِي بِهَا أو دَين} أي هذه السهام تقسم من بعد الوصية والدّين... واعلم أنّ الدّين مؤخر في اللفظ مقدم في المعنى، لأنّ الدّين حق عليه، والوصية حق له، وهما جميعا مقدمان على حق الورثة، إذا كانت الوصية في ثلث المال[1].

وفي الآية السابقة علمنا أنّ رأي الحنابلة في الوصية أنّها واجبة، وأنّها لم تنسخ بآية المواريث وإنّما خصّص الحديث: قوله ﷺ: **«الثلث، والثلث كثير»**[2]، وحديث: **«لا وصية لوارث»**[3] آية الوصية، بأنّها لغير الورثة، وآية المواريث بأنّها في ثلثي المال، لأنّ الثلث حق صاحب التركة يتصرف كما يشاء في الوصية[4].

ثم إننا ذكرنا أنّه في بعض آيات الأحكام يذكر رأي الإمام أحمد، وإن كانت له في الحكم روايتان أو رأيان ذكرهما، كما نرى في آية السعي يقول: ((اختلفت الرواية عن إمامنا أحمد

---

(١) زاد المسير في علم التفسير جـ ٢ ص: ٢٤ ــ ٢٨.

(٢) رواه البخاري (١٣٢/٣) ــ باب الوصية بالثلث.
ومسلم رقم ١٦٢٨ في الوصية ــ باب الوصية بالثلث.
وأبو داود رقم ٢٨٦٤ في الوصايا ــ باب ما جاء فيما لا يجوز للوصي في ماله.
والترمذي رقم ٩٧٥ في الجنائز ــ باب ما جاء في الوصية بالثلث والربع.
والنسائي (٢٤١/٦ ــ ٢٤٣) في الوصايا ــ باب الوصية بالثلث.

(٣) رواه الترمذي رقم ٢١٢٢ في الوصايا ــ باب ما جاء: ((لا وصية لوارث)).
والنسائي (٢٤٧/٦) في الوصايا ــ باب إبطال الوصية للوارث. وهو حديث حسن.
وانظر: جامع الأصول لابن الأثير (٦٣٢/١١) ــ ٦٣٣.

(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤٢٧/٤)، شرح أبى الحسن على رسالة ابن أبي زيد (٢٠٧/٢)، المغني (٨٠/٦)، القوانين الفقهية ص ٤٣٩، الأحوال الشخصية ــ د/أحمد الحجي الكردي ــ جامعة دمشق ــ سنة ١٩٩٣ ــ ص ١٦٥.

في السعي بين الصفا والمروة، فنقل الأثرم أنّ من ترك السعي لم يجز حجه (السعي ركـن)، ونقل أبو طالب: لاشيء في تركه عمداً أو سهواً، ونقل الميموني أنّه تطوع))[١].

بيد أنّنا نلاحظ أنّه اختصر الإسناد، ولعلّه تركه عمداً إلى كتابه المغني في التفسير، وإن كنّا لا نجزم بذلك، لأننا لم نطلع عليه، غير أنّ ذلك لا يغني من وجهة نظرنا فكان عليه ــ على الأقل ــ أن يذكر من صحاح السنة من أتى بالخبر الذي يذكره، وخاصة وأنّهم أسبق منه، وعليهم المعول في هذا، وأيضا فإنّه قد اختصر المرويات مكتفيا منها بما يشير إلى سبب النزول، ولو أنّه أتمها لكانت منها أدلة لما نقله عن الإمام أحمد من أحكام، حيث أنّه ذكر المروي عن الإمام أحمد دون استدلال.

ونرى معاً أنّ المفسّر حين عرض لتفسير النص الكريم، ذكر سبب النزول ثم شرح معاني الآية الكريمة لغوياً، وذكر من القراءات الصحيحة المتواترة كما هو واضح في تفسيره[٢]، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا والمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ﴾[٣].

ونلاحظ كذلك أنّه لا يترك آية فيها شبهة نسخ إلاّ وذكرها، وعقّب عليها، أو ذكر الرأي المقابل، وهو أنّها ليست منسوخة.

فقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنبيٍّ أن يكونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾[٤].

روى مسلم من حديث عمر بن الخطاب قال: لمّا هزم الله المشركين يوم بدر، وقتل منهم سبعون وأسر سبعون، استشار رسول الله ﷺ أصحابه، أبا بكر وعمر وعلي، فقال أبو بكر: يا نبي الله هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان، وإني أرى أن تأخذ منهم الفدية، فيكون ما أخذنا منهم قوة لنا على الكفار، وعسى أن يهديهم الله فيكونوا لنا عضداً، فقال رسول الله ﷺ: **«ما ترى يا ابن الخطاب؟»، قلت:** والله ما أرى رأي أبي بكر، ولكن أرى أن تمكني من فلان فأضرب عنقه...[٥].

روي عن ابن عمر قال: لما أشار عمر بقتلهم وفاداهم رسول الله ﷺ أنزل الله: {مَا كَانَ لِنَبِيّ أَنْ يَكُونَ له أسْرى...} فلقي النبي ﷺ عمر فقال: **«كاد يصيبنا في خلافك بلاء»**[٦]. وقد

(١) زاد المسير لابن الجوزي (١/١٦٤)، وانظر: البدائع للكاساني (٢/١٣٤)، شرح المحلي على المنهاج (٢/١١٢).

(٢) من زاد المسير في علم التفسير، (١/١٦٣ ــ ١٦٤).

(٣) البقرة: ١٥٨. وراجع: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص ١٥١.

(٤) سورة الأنفال: ٦٧.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ــ كتاب فضائل الصحابة ــ باب فضائل عمر (١٠/١٦٧).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه ــ كتاب المناقب ــ باب مناقب عمر (٥/٦١٧). وانظر: فتح القدير للشوكاني (٢/٣٢٦).

روي عن ابن عباس ومجاهد وآخرون أنّ هذه الآية منسوخة، بقوله تعالى: {فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وإِمَّا فِدَاءً}[1].

نراه أيضاً حين تعرض إلى هذه الآيات، وهي قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ، قَالُوا: لا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ، فاحكمْ بيننَا بِالحَقِ ولا تُشطط، واهْدنا إلى سَوَاءِ الصِّرَاطْ ،إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وتِسْعُونَ نعجَة، ولِي نَعْجَةٌ واحدة، فقال: أكفلنيها، وَعَزَّنِي في الخطاب، قال: لقد ظَلَمَكَ، بسُؤال نَعجَتِكَ إلى نعَاجِه، وإنَّ كثيراً من الخُلطاء لَيبغي بعضهم على بعض، إلاّ الَّذين آمنوا، وعلموا الصالحات، وقليلٌ ما هم، وظنَّ داود أنّما فتناه، فاستغفر رَبَّهُ، وخرَّ راكعاً وأناب، فغفرنا لهُ ذلكَ، وإنَّ لهُ عندنا لَزُلفى وحُسْنَ مَآب﴾[2].

بعد قراءتنا للنص في تفسير الإمام ابن الجوزي نرى:

أولاً: أنّه ذكر خمسة أقوال للنّاس في فتنة داود عليه السلام، ورجح منها ما يليق بمقام النبوة.

ثانياً: كما أنّه يرى جواز الأخذ عن أهل الكتاب حيث يوافق ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الموضوع[3].

ثالثاً: لعلنا ندرك أنّ المصنف ــ رحمه الله ــ حصّل المعنى بأقرب طريق، وبذل وسعه في الذود عن حياض المفسرين من المسلمين ممّا يقوله من لا يعي، وذلك واضح في حسن اختياره لما قيل في فتنة داود ووقوفه عند المعقول ممّا يناسب شرف كلام الله، ومكانة أنبيائه.

ومما تجدر الإشارة إليه، فإنّ الإمام ابن الجوزي، نراه عند ذكر الأحكام الفقهية يجنح إلى ما روي عن الإمام أحمد ولاشيء في ذلك، لأن الإمام أحمد في إفتائه يعتمد على السنة كثيراً. كما نلاحظ عليه أنّه حين يتعرض إلى القراءات المشهورة يذكر القراءات الشاذة، في ثنايا تفسيره بصفة عامة.

كما أنّه يعزُو لنا ما رواه من آثار عمّن روى عنهم ــ مع ثقتنا بحفظه ــ وكان من الخير، عزو الآثار إلى أصحابه كما صنع الإمام الطبري في تفسيره.

أيضاً أغفل بعض الآثار الصحيحة التي رويت موضحة للمعنى المقصود[1].

---

(١) سورة محمّد: ٤. وانظر زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (٣٧٨/٥)، جامع البيان للطبري (٢٨/٢٦)، أحكام القرآن للشافعي (١٥٨/١).

(٢) سورة ص: ٢١ ــ ٢٤. زاد المسير في علم التفسير (١٢٢/٧ ــ ١٢٤)، نواسخ القرآن لابن الجوزي ص ٤٣٩، تبصرة الحكام لابن فرحون (٣٥/١).

(٣) انظر ص ١١١ وما بعدها، وأيضا ص ١٥١، ١٥٧ من زاد المسير في علم التفسير.

وذلك بعد رجوعنا لهذه النماذج في كتابه يتضح لنا أنّ المصنّف نهج في تفسيره للنّص الكريم منهجاً لغوياً حيث شرح دلالة المفردات ثم أجلى المعنى بأسلوب واضح، إلاّ أنّه لم يذكر لنا آثاراً للسابقين في هذا المعنى ولعلّه رأى أنّ دلالة الألفاظ واضحة لا تحتاج إلى بيان.

هذه بعض جوانب المنهج الذي سلكه ابن الجوزي الحنبلي في تفسيره للآيات جميعاً التي تشمل أحكاماً عملية وغيرها.

وليست هذه جميع جوانب التفسير ولكن جزء يسير منها، نستطيع التعرف من خلاله إلى تأثير انتمائه إلى المذهب الفقهي على تفسيره للقرآن الكريم.

شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الموضوع[2].

ثالثاً: لعلنا ندرك أنّ المصنف ــ رحمه الله ــ حصّل المعنى بأقرب طريق، وبذل وسعه في الذود عن حياض المفسرين من المسلمين ممّا يقوله من لا يعي، وذلك واضح في حسن اختياره لما قيل في فتنة داود ووقوفه عند المعقول ممّا يناسب شرف كلام الله، ومكانة أنبيائه.

ومما تجدر الإشارة إليه، فإنّ الإمام ابن الجوزي، نراه عند ذكر الأحكام الفقهية يجنح إلى ما روي عن الإمام أحمد ولاشيء في ذلك، لأن الإمام أحمد في إفتائه يعتمد على السنة كثيراً. كما نلاحظ عليه أنّه حين يتعرض إلى القراءات المشهورة يذكر القراءات الشاذة، في ثنايا تفسيره بصفة عامة.

كما أنّه يعزُو لنا ما رواه من آثار عمّن روى عنهم ــ مع ثقتنا بحفظه ــ وكان من الخير، عزو الآثار إلى أصحابه كما صنع الإمام الطبري في تفسيره.

أيضاً أغفل بعض الآثار الصحيحة التي رويت موضحة للمعنى المقصود[3].

وذلك بعد رجوعنا لهذه النماذج في كتابه يتضح لنا أنّ المصنّف نهج في تفسيره للنّص الكريم منهجاً لغوياً حيث شرح دلالة المفردات ثم أجلى المعنى بأسلوب واضح، إلاّ أنّه لم يذكر لنا آثاراً للسابقين في هذا المعنى ولعلّه رأى أنّ دلالة الألفاظ واضحة لا تحتاج إلى بيان.

---

(1) انظر زاد المسير في علم التفسير جـ ٤ ص: ٣٥٤، وتفسيره للآية ١٨ من سورة فاطر، وهي قوله تعالى: {ولا تزر وازرة أخرى ــ إلى قوله ــ وإلى الله المصير}، وكذلك: جـ ٣ ص١٦٢ حين تعرض إلى شرح هذه الآية وهي قوله تعالى: {ولا تكسب كل نفسٍ إلاّ عليها}، وجـ ٦ ص: ٤٨٢ ــ ٤٨٣.

(2) انظر ص ١١١ وما بعدها، وأيضاً ص ١٥١، ١٥٧ من زاد المسير في علم التفسير.

(3) انظر زاد المسير في علم التفسير جـ ٤ ص: ٣٥٤، وتفسيره للآية ١٨ من سورة فاطر، وهي قوله تعالى: {ولا تزر وازرة أخرى ــ إلى قوله ــ وإلى الله المصير}، وكذلك: جـ ٣ ص١٦٢ حين تعرض إلى شرح هذه الآية وهي قوله تعالى: {ولا تكسب كل نفسٍ إلاّ عليها}، وجـ ٦ ص: ٤٨٢ ــ ٤٨٣.

هذه بعض جوانب المنهج الذي سلكه ابن الجوزي الحنبلي في تفسيره للآيات جميعاً التي تشمل أحكاماً عملية وغيرها.

وليست هذه جميع جوانب التفسير ولكن جزء يسير منها، نستطيع التعرف من خلاله إلى تأثير انتمائه إلى المذهب الفقهي على تفسيره للقرآن الكريم.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ شيخ الإسلام ابن تيميّة قد استفاد منه في بعض الآيات التي تناولها بالتفسير. يقول الدكتور ناصر بن محمّد الحميد ((وقد استفاد ابن تيميّة من تفسير ابن الجوزي كثيراً، ويمكن أن يكون في مقدمة التفاسير التي كان يستفيد منها عندما يكتب عن التفسير، والغالب أنّه لا يستفيد من هذا التفسير إلاّ في مجال عرض الآراء حول الآيات التي يفسرها وهو ما يتميّز به تفسير ابن الجوزي حيث أنّه يحشد فيه كل ما يجده من أقوال في التفسير مع عدم التعليق عليها في الغالب)).

وقد ذكر الدكتور ناصر بن محمد الحميد أمثلة توضح مدى استفادة شيخ الإسلام من تفسير ابن الجوزي مع بيان منهج شيخ الإسلام في الأخذ.

المصادر والمراجع

ـ الإكليل في المتشابه والتأويل: ابن تيمية، مكتبة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، ط٢: ١٣٦٦هـ.

ـ إيجاز البيان في سور القرآن: محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، ط٢: ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

ـ اتجاهات التفسير في العصر الراهن: الدكتور عبد المجيد عبد السلام المحتسب، مكتبة النهضة الإسلامية عمان الأردن، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

ـ التفسير ورجاله: محمد الفاضل بن عاشور، دار الكتب الشرقية تونس ١٩٧٢م.

ـ تقييد العلم: البغدادي، تحقيق يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، بيروت، ط٢: ١٣٩٥هـ.

ـ تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني، دار الفكر بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى ـ مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢٥هـ.

ـ الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، مطبوع مع مختصر شرح الجامع الصغير للمناوي، ط١: ١٣٧٣هـ.

ـ الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد القرطبي، أعيد طبعه بدار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٥م.

ـ جواهر الآثار والأخبار المستخرجة من لجة البحر الزخار: محمد بن يحيى بن بهران (ت ٩٥٧هـ)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٢: ١٣٩٤هـ.

ـ دستور الأخلاق في القرآن: الدكتور محمد عبد الله دراز، تعريب وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٦: ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
ـ الدعوة إلى الإصلاح: محمد الخضر حسين، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٤٦هـ.
ـ دليل مباحث علوم القرآن المجيد: محمد العربي العزوزي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠١هـ.
ـ سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، ط٢: ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة بيروت.
ـ السيرة النبوية: أبو الحسن علي الحسن الندوي، دار الشروق، ط٢: ١٣٩٩هـ.
ـ طبقات الفقهاء: طاش كبرى إدارة، مطبعة الزهراء الحديثة بالموصل، ط٢: ١٩٦١م.
ـ طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، ط١: ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
ـ فقه السنة: السد سابق، دار الفكر بيروت، ط١: ١٣٩٧هـ.
ـ فقه السيرة: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، ١٩٨٥م.
ـ في الإسلام والعلم والحياة: الدكتور عبد العزيز عزام، مطبعة دار الكتب، بيروت، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.
ـ لسان الرب المحيط: ابن منظور، إعداد وتصنيف الأستاذ يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت.
ـ مباحث في علوم القرآن: الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٧: ١٩٧٢م.
ـ مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير: الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط١: ١٤٠٢هـ.
ـ مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، المطبعة الأميرية، ط٣: ١٣٩٩هـ.
ـ مواهب الجليل: أبو عبد الله الحطاب (ت٣٥٤هـ)، دار الفكر بيروت.
ـ الموطأ: الإمام مالك بن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٠هـ.
ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي البجاوي، دار المعرفة بيروت ط١: ١٣٨٢هـ، وطبعة دار الكتاب العربي.

مئات السنين
من الادّعاء الديني والتسلّط السياسي!

د. موفق أبو طوق

المقدمة:

منذ نعومة أظفارنا، وصورة (اليهوديّ البشع) تلحّ على الخاطر، فلا نستطيع لها دفعاً.. وما كانت هذه الصورة لتلاحقنا في كل زمان ومكان، لولا سلسلة المعلومات التي تفضح شخصية اليهود، وتؤكد أخلاقهم المتردية، وأسلوبهم الملتوي الذي ينتهجونه في هذه الحياة!.

أجل.. فقد نقل إلينا آباؤنا وأجدادنا هذه الصورة القاتمة، وقرأناها في القصص والروايات عربية كانت أم أجنبية، وتأكدنا منها عبر أكداس مكدسة من الكتب التاريخية والدينية، التي تفضح بني إسرائيل، وتكشف طموحاتهم وطروحاتهم، منذ أن عُرفوا في التاريخ شعباً غايته تبرر الوسيلة، ومصلحته تلغي كل المصالح، ونظرته فوقيّة يتعالى بها فوق الجميع!..

هل ننسى صورة اليهودي المرابي، الذي يستغل الناس أبشع استغلال، ويتعامل مع المعوزين والمضطرين بجشع لا حدود له؟.

وهل ننسى صورة اليهودي السمسار، الذي يضع نفسه تحت تصرف القوى الاستعمارية المتصارعة، سعياً وراء المصالح السياسية المشتركة، التي تسمح له ولو بمصّ إصبع؟.

وهل ننسى صورة اليهودي المتوحش، الذي يذبح الشيوخ والنساء والأطفال.. كي يحقق أطماعه العدوانية، ومآربه الاستغلالية، وغاياته التي تنافي كل عرف، وتجافي كل خلق؟.

وهل ننسى اليهودي المغتصب، الذي يقتطع أراضي غيره، ويستولي على ممتلكات الآخرين، كي يؤسس دولته على أنقاض وطن لا يملكه، ولا يمتّ إليه بأية صلة قانونية؟.

وهل يغيب عن ذاكرتنا اليهودي الظالم، الذي يمحو اسم قطر من ذاكرة التاريخ والجغرافية، ويطرد شعباً آمناً بكامله، ويشرده في جميع أنحاء المعمورة، ويحوله مجموعة من اللاجئين الهائمين على وجوههم ؟؟.

ــ لعل (ويليام شكسبير) الكاتب الانكليزي المعروف، قد سبق غيره من أدباء أوربة، حين أقدم على فضح أخلاق اليهود من خلال روايته الشهيرة (تاجر البندقية) .. فهذه الرواية التي تدور أحداثها في المدن الإيطالية، تتحدث عن ذلك اليهودي المسمى (شايلوك)، الذي أقرض التاجر أنطونيو مبلغاً من المال، مشترطاً أن يوفيه أياه ــ مع الفائدة المتفق عليها ــ خلال زمن معين، وإلا كان الجزاء رطلاً من لحمه، يأخذه من الجزء الذي يختاره من بدنه!!.

وتشاء الظروف أن يعجز انطونيو عن الوفاء بدينه في الوقت المحدد، فيصر شايلوك على اقتطاع جزء من لحمه، وكاد يفعل لك لولا فتوى قانونية جاء بها أحد المحامين البارعين، حالت دون حدوث هذه المأساة التي تقشعر لها الأبدان.

ويتطرق شكسبير في روايته إلى صفات اليهودي (شايلوك)، فيقول (وكان هذا هو المرابي اليهودي التقليدي في البندقية، إنه الرجل الذي لا يفهم الدنيا إلا من باب جمع الثروات وخزنها، وفي هذا السبيل لم تكن الأخلاق والكرامة وعزة النفس إلا أبواباً ومصايد يوقع زبائنه فيها، ويجني من ورائها الثروات، وحتى ابنته الوحيدة ــ جيسكا ــ لم يكن يرى فيها أكثر من سلعة يمكن أن تأتيه بفائدة مادية، وهذا فضلاً عن خساسته في علاقته الأبوية بها، وتقتيره في الصرف عليها، ثم نكرانه لعواطفها جملة وتفصيلاً).

وفي موقع ثان يقول: (وكان يرى في شايلوك صعلوكاً مرابياً معدوم الضمير، مثله كمثل حشرة قذرة، وقد انطلق شعور احتقاره لشايلوك بالنظر للربا الفاحش الذي كان يتقاضاه اليهودي لقاء القرض الذي يعطيه للمدين، ولم يكن هذا اليهودي يتعفف عن هدم حياة الناس في سبيل تحصيل أرباحه الظالمة).

وفي مكان آخر من الرواية نستعرض ما جاء على لسان التاجر انطونيو: (أرجو أن تتذكر أنك تناقش يهودياً أنه لأسهل عليك أن تطلب من الذئب الجائع أن يبقي على حياة شاة بين مخالبه، من أن تلين قلب يهودي).

* * *

ولعل أحداث القرن الماضي تؤكد لنا ما نحن بصدده، ففي مطلع ذلك القرن لعب صيارفة اليهود أدوارا مختلفة في ظلم فلاحي دمشق، فنصبوا حبائلهم لابتزاز أموالهم، إذ كانوا يقيمون بتخفيض سعر النقد قبل موعد خروج قافلة الحج، لأن أمر ذلك كان بأيديهم، ثم يسلفون جنود حراسة قافلة الحج الأموال على شكل سندات، تؤخذ منهم على حساب الضرائب التي ستجبى من الفلاحين من أموال (الميري) بعد نضج محاصيلهم.. ولحاجة الجنود الماسة إلى المال، كان سماسرة اليهود يترصّدونهم خارج السرايا، فيشترون منهم تلك السندات، مع أخذهم عمولة على ذلك، على أن يحمل هؤلاء السماسرة على أموال السندات المشتراة فيما بعد من الفلاحين، ثم يقوم صيارفة اليهود بالتواطؤ مع أبنائهم السماسرة السالفي الذكر، برفع سعر النقد قبل جمع أموال (الميري) من الفلاحين، فيضطر الفلاحون عند إيفائهم الدولة، ما عليهم من أموال الميري، للدفع بالسعر المرتفع، وهكذا استطاع اليهود بهذه الحيل جني أرباح طائلة، وأصبح بعضهم أغنى سكان دمشق ... ولم يكتف أولئك الصيارفة بذلك، بل سيطروا على تمويل جردة قافلة الحج عندما يقع عبؤها على ولاية دمشق، وكانوا يجنون من خلالها مرابح كبيرة!!.

ولعلنا لا ننسى أيضا ما جرى في عام ١٨٤٠، وخلال الفترة التي كانت فيها دمشق تحت حكم محمد علي باشا والي مصر، حين وقعت واقعة مأساوية لا يزال أهل الشام يتناقلونها جيلاً بعد جيل.. الواقعة جرت في حارة اليهود بدمشق، والضحية هي (الأب توما) أو البادري توما كما يسمونه، وهو قسيس من سردينيا، إيطاليا الأصل، لكنه يتمتع بالجنسية الفرنسية، ويعيش في دمشق منذ أكثر من ثلاثين عاماً.

لقد احتجزه أعز أصدقائه من اليهود، وكبلوه بالحبال، وقدموه إلى محاكمة يهودية صورية، وقرأوا عليه كلمات التلمود عن الفطير المقدس المعجون بدم مسيحي، فلهذا الفطير فعل سحري يحقق لهم السعادة في الدنيا والآخرة.

وعلى الرغم من مناقشة الأب توما لهم، وتنبيههم إلى أن التوراة قد نزلت من قبل أن يأتي السيد المسيح، فكيف يأتي في الديانة شيء يمس المسيحيين قبل أن يوجدوا إلا أن اليهود أصروا على اقتراف فعلتهم الشنعاء، لأن العدل ــ في نظرهم ــ أن يقتل الإسرائيلي بيده من ليس على دينه!.

ولقد ألقي هذا القسيس أرضا،ووضعت رقبته على طشت كبيرة، ثم ذبحوه بسكين قاطعة، بحيث لا تضيع نقطة دم واحده من دمه خارج الطشت.. بعد ذلك قطّعوا جسده إرباً إرباً، ووضعوا قطعه في كيس، ورموها في المصرف عند أول حارة اليهود، كما كسروا رأسه وعظامه بيد الهاون.. أما دمه فقد جمعوه في زجاجه، وأرسلوها إلى الحاخام الأكبر، كي يصنع الفطير المقدس، ويوزع على يهود الشام والعراق!..

ــ ولئن عدنا إلى الوراء أكثر.. لوجدنا أن الصورة هي هي، والشخصية هي هي.. فمنذ أن حط رسولنا الكريم عليه الصلاة والسلام في أرض المدينة المنورة، وأفعالهم حلقات لا تنقطع من الغدر والخيانة و انتهاك المواثيق..

ــ بنو قينقاع تحرشوا بأعراض المسلمين، بل قتلوا بعضا منهم .. ففي السيرة النبوية الشريفة: (كان من أمر بني قينقاع أن امرأة من العرب قدمت بجلب لها، فباعته بسوق بني قينقاع، وجلست إلى صائغ بها، فجعلوا يريدونها على كشف وجهها، فأبت، فعمد الصائغ إلى طرف ثوبها، فعقده إلى ظهرها، فلما قامت انكشفت سوأتها، فضحكوا بها، فصاحت، فوثب رجل من المسلمين على الصائغ فقتله، وكان يهوديا، وشدت اليهود على المسلم فقتلوه، فاستصرخ أهل المسلم المسلمين على اليهود، فغضب المسلمون، فوقع الشر بينهم وبين بني قينقاع).

ــ وبنو النضير حاولوا اغتيال رسول الله!. وهو بين ظهرانيهم.. ففي السيرة النبوية الشريفة (كان بين بني النضير و بني عامر عقد و حلف، فلما أتاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعينهم في دية ذينك القتيلين ــ من بني عامر ــ وقالوا: نعم، يا أبا القاسم، نعينك على ما أحببت، مما استعنت بنا عليه، ثم خلا بعضهم ببعض فقالوا: إنكم لن تجدوا الرجل على مثل حاله هذا ــ ورسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنب جدار من بيوتهم قاعد ــ فَمَن رجل يعلو على هذا البيت، فيلقي عليه صخرة، فيريحنا منه ؟ فانتدب لذلك عمرو بن جحاش بن كعب، أحدهم، فقال:أنا لذلك، فصعد ليلقي عليه صخرة كما قال، ورسول الله مع نفر من أصحابه، فيهم أبو بكر وعمر وعلي رضوان الله عليهم).

ــ وبنو قريظة تآمروا مع أحزاب قريش في غزوة الخندق، وأرادوا طعن المسلمين من الخلف، متناسين العهود والمواثيق بينهم !. ففي السيرة النبوية الشريفة: (كانت صفية بنت عبد المطلب في فارع، حصن حسان بن ثابت رضي الله عنه، فقالت: وكان حسان بن ثابت معنا، مع النساء والصبيان، قالت صفية: فمر بنا رجل من يهود، فجعل يُطيف بالحصن، وقد حاربت بنو قريظة، وقطعت ما بينها وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس بيننا وبينهم أحد يدفع عنا، ورسول الله والمسلمون في نحور عدوهم، لا يستطيعون أن ينصرفوا عنهم إلينا إن أتانا آت، فقالت: يا حسان، إن هذا اليهودي كما ترى يُطيف بالحصن، وإني والله ما آمنة أن يدل على عورتنا من ورائنا من يهود، وقد شغل عنا رسول الله وأصحابه).

ــ حتى يهود خيبر.. بعد أن صالحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أرسلوا له من يضع السم في طعامه.. لكن المؤامرة كُشفت وعُرف من وراءها .. ففي مسند الأمام أحمد بن

حنبل: (سمعت أنس بن مالك يحدث أن يهودية جعلت سما في لحم، ثم أتت به رسول الله، فأكل منه رسول الله فقال: إنها جعلت فيه سماً!)

و في سيرة ابن هشام، أن النبي بعد أن صالح أهل خيبر اليهود واطمأن (أهدت له زينب بنت الحارث، امرأة سلام بن مشكم، شاة مصلية مشوية).

وقد كانت سألت: أي عضو من الشاة أحب إلى رسول الله، فقيل لها الذراع، فأكثرت فيها السم، ثم سمّت سائر الشاة .. ثم جاءت بها، فلما وضعتها بين يدي رسول الله تناول الذراع، فلاك منها مضغة فلم يسغها، ومعه بشر بن البراء بن معرور قد أخذ منها كما أخذ رسول الله، فأما بشر فأساغها، أما رسول الله فلفظها).

ـ حتى مع أنبيائهم... أولئك السادة الكرام الذين حاولوا نشر رسالة الحق بين صفوفهم، كانت لهم وقفات كثيرة يندى لها الجبين، وتسود لسوئها الوجوه!. قتلوا بعضهم، وغدروا ببعضهم، ونكثوا بالعهود مع بعضهم، ولم يتوانوا عن التآمر على بعضهم وتسليمهم إلى ألد أعدائهم.. حتى إنهم لُقبوا: بقتلة الأنبياء!. وكان لقباً جديراً بهم وبأفعالهم.

تآمروا على حياة سيدنا زكريا عليه السلام، وكانوا سبباً في مقتله، وهي النبي المرسل!..

وعمدوا إلى ملاحقة عيسى بن مريم عليه السلام، واضطهاد أتباعه وحوارييه .. ولم يتوانوا عن توظيف أنفسهم سماسرة للولاة الرومان في فلسطين، وهم ألد أعداء السيد المسيح في ذلك الوقت (وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم، مصدقاً لما بين يدي من التوراة، ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد، فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين).

حتى موسى عليه السلام، عانى منهم ما عاناه!. لقد كان منقذاً لهم من بطش فرعون وجبروته، وبدلاً من أن يحفظوا له هذا الجميل، لم يحفظوا غيبته، وتزعزع إيمانه غير مرة!. لم يكفوا عن طلباتهم واشتراطاتهم، فتارة يأكلون المن والسلوى، وتارة يطلبون أن يأكلوا من بقول الأرض، وتارة يريدون أن يروا الله جهارا، وتارة يتقاعسون عن الجهاد في سبيل الله.. فتاهوا في الأرض، وضرب عليهم الذل والمسكنة..

وما كادوا يتخلصون من فرعون حتى طلبوا إلها غير الله يعبدونه!. (وجاوزنا ببني إسرائيل البحر، فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم، قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة، قال إنكم قوم تجهلون).

وما كاد موسى يبتعد عنهم كي يكلم ربه، حتى قاموا بعبادة العجل (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا، اتخذوه وكانوا ظالمين).

وما أسرعهم في تبديل مبادئهم، والتملص من قيمهم وأفكارهم (فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم، فأرسلنا عليهم رجزاً من السماء بما كانوا يظلمون).

* * *

ولا بد لنا... ونحن نخوض في هذا الموضوع، من أن نلفت الانتباه إلى أننا عندما نتحدث عن الكتب المقدسة لدى اليهود، فإنما نتحدث عن تلك الكتب التي بين أيديهم الآن... ولا نعني بها إطلاقا الكتب السماوية المقدسة لدينا، والتي تتفق مع كتبهم الحالية بالاسم فقط... لا أكثر ولا أقل!.

فالتوراة التي نؤمن بها نحن، هي التوراة الحقيقية التي أنزلها رب العالمين، من غير نقص أو زيادة، وليست التوراة التي يعتمدونها في تخطيطهم وتحركاتهم والتي طالتها يد التبديل والتحريف والتزييف، واحتضنت أفكارا وأقاويل ما أنزل الله بها من سلطان.

ـ ولمزيد من الإيضاح، أقول: أظنكم سمعتم بالفتاة اليهودية (تاتيانا سوسكين) التي وزعت منشورا في حزيران ١٩٩٧ يسيء إلى شخصية محمد عليه الصلاة والسلام، و لكننا على الرغم من تأثرنا حتى التمزق، فنحن لا نقابل هجومهم على نبينا العربي بهجوم مماثل على أنبيائهم .. لأن أنبياءهم ـ أولاً وأخيراً ـ هم أنبياؤنا، وليسوا أنبياء لهم على الإطلاق !. ولا يمكن لإسحاق ويعقوب ويوسف وداود وسليمان وموسى (عليهم السلام أجمعين) أن يكونوا مع أولئك السفاحين والمتسلطين ومحرّفي النصوص وناقضي العهود والمواثيق، بل هم معنا على طول الخط، مع الذين يسيرون على دروب الحق، ويهتدون بنور المحبة والتسامح، ويلتمسون العدل والرحمة في التعامل مع الآخرين بغض النظر عن عرقهم أو جنسهم أو انتمائهم!.

على كل حال..كل اليافطات الدينية التي رفعوها أمامنا وأمام العالم أجمع.. هي يافطات خلبية، وما كان الدين إلا ستارا أخفوا وراءه مطامعهم الاستعمارية ومشاريعهم الاستيطانية، فالدين في الأصل لا يتوافق مع الإجرام والفوقية والاستيلاء على ممتلكات الآخرين، ولا يتجانس مع قتل الأطفال وهدم بيوتهم وإرهاب الآمنين وتشريد الألوف بل الملايين!!

حتى إن بعض مفكريهم، قد أدركوا هذه الحقيقة، وأيقنوا أن الدين شيء والإرهاب الصهيوني شيء آخر..ومن هؤلاء المفكرين (آحاد هعمام) الذي احتج على جريمة قتل طفل عربي ارتكبها أحد الصهاينة، وأعرب عن حزنه لارتباط اليهود بالدم، مؤكداً أن تعاليم الرسل والأنبياء، قد أنقذت اليهود من الدمار، ولكن المستوطنين الصهاينة في فلسطين لا يسلكون مسلكاً يتماشى مع تلك التعاليم، ويتساءل: أهذه هي النهاية، هل هذا هو حلم العودة إلى صهيون، أن تدنس ترابها بدم الأبرياء؟!.

ـ وما (تيودور هرتزل) الذي أسس الحركة الصهيونية قبل أكثر من مائة عام، وسعى إلى إقامة دولة إسرائيل منذ ذلك الحين.. إلا رجل أوربي علماني لا يتمسك بديانته اليهودية، ولا يلتزم بأداء فرائضها.. كان برجوازيا يبحث عن المجد، ولم يكن يمتنع عن دخول المواخير الفاخرة، بل اصطياد الفتيات الصغيرات، وما كان ليحتفل بأعياد اليهود قبل ترؤسه الحركة!.

وهرتزل نفسه يقول في كتابة: العلم هو الذي يجعلنا أحراراً، وأي اتجاه فكري يسعى إليه كهنتنا لتشكيل سلطة دينية سنحبطه من البداية، وسنعرف كيف نسجن الكهنة داخل كنسهم، مثلما نحتفظ بقوات جيشنا في ثكناتنا..

* * *

ـ لقد تبين لنا اليوم أكثر من أي وقت مضى، أن الأهداف السياسية والاقتصادية تحتل المراكز الأولى في اهتمامات الحركة الصهيونية، وأن القضايا المبدئية التي يدّعي اليهود إيمانهم بها.. يمكن تعديلها أو تحريفها أو تجاوزها أو إلغاؤها كلية حين تتطلب المصالح ذلك!.

ولعل أوضح ما يشير إلى هذا التوجيه السياسي البراغماتي، أن أرض الميعاد التي اختاروها لشعبهم المختار، تم الاستيلاء عليها بأساليب تخالف قناعتهم اليهودية ومعتقدهم الديني.. فتأسيس مملكة الرب في فلسطين لا يمكن أن يتم بوسائل بشرية حتى وإن استخدم المال والسلاح!. وهكذا يقول حاخاماتهم ويستشهدون بما ورد في سفر زكريا (لا بالعنف، ولا بقوة الجيش، لكن بروحي)... وبما ورد في سفر هو شه: (سوف أخلصهم بقوة رب الخلود إليهم، ولن أنقدهم بالقوة، ولا بالسيف، ولا بالحرب، ولا بالخيل، ولا بالفرسان)....

فالفكر الديني اليهودي يحرم على أتباعه العودة الفردية إلى فلسطين، قبل مقدم (الماشيح) اليهودي في أخر الزمان، فهو الذي يبيد معظم البشرية ((أعداء بني إسرائيل)) ويحمل (بني إسرائيل) إلى الأرض الموعودة، ويورثهم الأرض إلى الأبد، فالعودة الحقيقية والدولة الحقيقية إذاً، هما ما تحكم وتتنبأ به توراتهم وتلمودهم المشبعان طبعاً بالتحريف والانحراف، وهذه العودة وتلك الدولة مرتبطان كلياً بإرادة إلهية، وليس بإرادة البشر والعمل السياسي المعاصر !!.

* * *

ـ ما سبق من حقائق.. ما جاء إلا ليؤكد مقولة واحدة: إن الغائية المكيافيلية أسلوب يعشقه دعاة وأتباع الحركة الصهيونية!. فلا دين يردع، ولا مبادئ تمنع، ولا مواثيق تحول دون تنفيذ مآرب الصهيونية حين يتعلق الأمر بمصلحة إسرائيل !. فالحركة الصهيونية ماضية في

دربها، حتى تحقيق آخر أهدافها من أراض ممتدة آمنة، وعالم يجثو على قدميه، ويخضع لكل أوامرها!!.

إن دمج الأساطير الدينية الغابرة مع الأساليب السياسية المعاصرة.. إستراتيجية لا تتخلى عنها دولة إسرائيل، وهنا يكمن الخطر الحقيقي في هذا العدو الجاثم فوق أرضنا العربية.. إنه يأخذ من دينه ما يحلو له ويترك منه ما يراه معارضاً لسياسته التوسعية... وهو من ناحية أخرى لا يجد حرجاً في مخالفة كل ما وقّع عليه زعماؤه، بل هو على استعداد دائم للدوران مائة وثمانين درجة، حين يرى مصالحه في الاتجاه المعاكس!! حتى لو كانت دول العالم أجمع شاهدة على اتفاقياته السياسية!.

ـ إذاً.. أمامنا ظاهرتان اثنتان علينا أن نأخذهما بعين الاعتبار، حين نواجه هذا العدو المتفرد....

الأولى: تكمن في أساطيره الدينية التي تشبع رأسه بأفكار التعالي والفوقية، وتمد عينيه بنظرات الحقد والكراهية لكل من حوله، وتؤجج صدره بنيران الرغبة في قتل وإيذاء الآخرين، وتشجع يديه على العبث والتخريب والتصرف بجميع ممتلكاتهم.

ألم تؤكد كتبه المحرّفة على أن الفرق بين روح اليهودي وغير اليهودي كالفرق بين روح الإنسان وروح الحيوان، ألم يذكر تلموده المقدس لديه أن الخير في قتل الغوييم (أي كل من لا يعتنق اليهودية)؟!.

ألا يعتبر نفسه شعب الله المختار، وينتظر (مسيحاً) قادماً من صلب اليهود، مهمته سحق جميع الأمم وتدميرها، لإعادة إحياء بني إسرائيل وحدهم وتوريثهم الأرض؟.

ألم تشبّه دوائره الدينية السكان العرب في الأرض المختلفة، بالأمم السبع المذكورة في التوراة، والتي صدر أمر إبادتها؟!!.

وهو حتى الآن لم يصدر دستورا دائماً، على الرغم من مرور أكثر من نصف قرن على إنشاء إسرائيل!. أتعرفون ما السبب؟. السبب أن أي دستور يجب أن يحدد حدود الدولة القائمة، وحدود إسرائيل لم تحدد بعد، فالأطماع لا تقف عند حدود فلسطين، بل تتعداها ـ حسب مفهومه الديني ـ إلى شاطئي النيل والفرات!.

والظاهرة الثانية: تكمن في أساليبه السياسية التي تعتمد على اللف والدوران، ونقض العهود والمواثيق، والاستهتار بالقيم الإنسانية والحضارية، وتحدي جميع المقررات الدولية التي تدين العدوان بشتى صوره ومختلف أشكاله وأساليبه .

مذابح في دير ياسين، مذابح في كفر قاسم، مذابح في قانا اللبنانية، وإبادة للجنود المصريين في صحراء سيناء، قتل الأطفال الأبرياء في مدرسة بحر البقر، إسقاط طائرة

ركاب مدنية تحمل الجنسية الليبية، تشويه وتعذيب للأسرى والمعتقلين الفلسطينيين، ضم الأراضي بالقوة، استفزاز دائم للعرب، تهديدات مستمرة لا تتوقف ...

ومواقف معلنة وغير معلنة تدعو إلى إبادة العرب والفلسطينيين وتعبر عن حقد أسود لا يماثله حقد في صدور الناس أجمعين !!.

ـ أو لم يقل آمر المدفعية التي قصفت قانا: إنها الحرب، سواء زاد العرب أم نقصوا واحداً، فالأمر سيان.. إننا رماة ماهرون، وعلينا أن نبقى كذلك وإن هناك ملايين العرب على كل الحال !!؟

ـ أو لم يقل وزير الدفاع الإسرائيلي ذات يوم: سوف يتم تحطيم الفلسطينيين، وسوف يتم سحق الفلسطينيين أو يموتون، أو يتحولون إلى غبار بشري، ويصبحون حثالة المجتمع، و ينضمون إلى الطبقات الأكثر فقراً في الأقطار العربية، أو سيرحلون !!.

مصادر البحث:

١ـ **الإيديولوجية الصهيونية** تأليف: د. عبد الوهاب محمد المسيري ـ قسم ٢ ـ الكويت ـ سلسلة عالم المعرفة ـ عدد ٦١ ـ طبعة أولى ـ ١٩٨٣.

٢ـ **بعد مائة عام على الصهيونية** تأليف تحسين الحلبي ـ دمشق ـ مطبعة ألف بـاء ـ طبعة أولى ـ عام ١٩٩٨.

٣ـ **تاجر البندقية** تأليف وليم شكسبير ـ بيروت ـ مكتبة المعارف ـ طبعة أولى ـ عام ١٩٧٣.

٤ـ **دم لفطير صهيون** تأليف نجيب الكيلاني ـ بيروت ـ دار النفائس ـ طبعة أولى ـ عام ١٩٧١.

٥ـ السيرة النبوية لابن هشام تأليف عبد الملك بن هشام المعافري (الحِميَري) ـ تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الابياري، عبد الحفيظ شلبي ـ بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ طبعة ثانية.

٦ـ يهود دمشق تأليف: د. يوسف نعيسة ـ دمشق ـ دار المعرفة ـ طبعة أولى ـ عام ١٩٨٨.

«كلّا» نفياً وتحقيقاً في القرآن الكريم
دلالاتها واستعمالاتها
وتحقيق مقالتين فيها

د. عبد الكافي توفيق المرعب

مما لاريبَ فيه أنَّ البحثَ في الحروف والأدوات نشأ في ظلِّ تفسير القرآن الكريم، وسببُ ذلك يعود إلى المعاني المختلفة لكلِّ حرفٍ من الحروف، أو أداة من الأدوات،فنما هذا البحثُ وكبرُ عند النحويين واللغويين والمفسّرين، حتى غدا علماً مستقلاً في هذا البـاب، إذ أولـوه اهتماماً كبيراً فصنفوا فيه المؤلفات والرسائلَ الكثيرةَ التي تحدّثت عـن أحـوال الحـروف والأدوات وأبوابها وشواهدها والمذاهب المختلفة فيها.وثمةَ كتابٌ جامعٌ في هذا الباب، ألّفـه محمد بن جعفر التميمي القيرواني المعروف بالقزاز، سنة (٣٦١هـ)، إذ أمر والي إفريقيـة المعزُّ عاملَه عسلوجَ بنَ الحسن الدنهاجي أنْ يؤلّفَ القزازُ كتاباً يجمعُ فيه الحروفَ والأدوات التي ذكرَها النحويون .فسارع إلى ما أُمر به، وعمد إلى شرحها، وجَمَعَ شتاتها من الكتـب النفيسة، وأوضح سبيلها، ووضعها على حروف المعجم.فلمّا بلغ كتابُـهُ ألـفَ ورقـةٍ رفـع صورأمنه إلى المعزِّ، فأعجبَه ورضيَهُ وقال له: اذكر مايجيءُ من الكلمات المشاكلةِ الـصور في الأمر والنهي والصفة والجحد والاستفهام التي يدلّ على المراد بها إعرابها على ما تقدّمها وتلاها من القول.[1]

(*) أستاذ في جامعة البعث/ كلية الآداب ــ قسم اللغة العربية.

(١) إنباه الرواة ٣/٨٦-٨٧ .

وصُنِّفَتْ في هذا الباب كتبٌ كثيرةٌ من أهمّها على سبيل الذكر لا الحصر:

١- الحروف للكسائي المتوفّى سنة (١٨٩ هـ)، ذكره السيوطي[١] .
٢- الحروف لابن السكّيت المتوفّى سنة (٢٤٤هـ)، حققه د/ رمضان عبدالتواب، طبع في مكتبة الخانجي ١٩٨٢م.
٣- معاني الحروف للغزنوي المتوفّى سنة (٢٥٠ هـ)، ذكره البغدادي.[٢]
٤- حروف المعاني للزجاجي المتوفّى سنة (٣٣٧هـ)، تح د/ علي توفيق الحمد، واللامات، تح د/ مازن المبارك.
٥- الحروف في اللغة للآمدي المتوفّى سنة (٣٧٠هـ)، ذكره القفطي.[٣]
٦- معاني الحروف للرماني المتوفّى سنة (٣٨٤هـ)، تح د/ عبد الفتاح شلبي.
٧- الأزهية في علم الحروف للهروي المتوفّى سنة (٤١٥هـ)، تح عبد المعين ملّوحي.
٨- شرح معاني الحروف، لـ علي بن فضّال المجاشعيّ المتوفى سنة (٤٧٩هـ)، ذكره ياقوت.[٤]
٩- معاني الحروف، لـ أحمد بن محمد الرازي المتوفى سنة (٦٤٢هـ)، تح د/ رمضان عبد التواب.
١٠- رصف المباني في حروف المعاني للمالقي المتوفّى سنة (٧٠٢هـ)، تح أحمد حسن خراط.
١١- البرهان في علوم القرآن للزركشي المتوفّى سنة (٧٤٩هـ)، وفيه النوع السابع والأربعون عن الأدوات في زهاء مائتين وخمسين صفحة.
١٢- الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي المتوفّى سنة (٧٤٩هـ)،تح د/ فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل.
١٣- معاني الأدوات والحروف لابن القيّم الجوزيّة المتوفّى سنة (٧٥١هـ)،ذكره البغدادي .[٥]
١٤- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام المتوفّى سنة (٧٦١هـ)، تح د/ مازن المبارك وأ/ علي حمد الله، تكلّم فيه على الأدوات في القسم الأول منه.

---

(١) بغية الوعاة ٢/١٦٤.
(٢) هديّة العارفين ١/٥٠٠.
(٣) إنباه الرواة ١/٢٨٧.
(٤) معجم الأدباء ١٤/٩٢.
(٥) هديّة العارفين ٢/١٠٨.

١٥- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي المتوفّى سنة (٩١١هـ)،تقديم وتعليق د/ مصطفى البغا، وفيه فصل عن معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفسّر.

ومن هذه الحروف «كلاّ»التي هي مدار بحثنا المتضمّن «كلاّ»نفياً وتحقيقاً، مع تحقيق مقالتين فيها في القرآن الكريم.[1]

عناية أصحاب النحو واللغة والتفسير بـ «كلاّ»:

عُنِيَ النحويون واللغويون والمفسّرون من قبلُ بـ«كلاّ»، ففصّلوا فيها القولَ، إذ تعدّدت آراؤهم ومذاهبُهم فيها، وأفردوا لها كتباً ورسائلَ خاصّةً بها، نحو:

١- مقالة في «كلاّ»لأبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم النحوي الطبري، المتوفى سنة (٣٠٤هـ)، وهي الرسالة التي قمنا بتحقيقها[2].

٢- ذكر أبو بكر بن الأنباري المتوفى سنة (٣٢٨هـ) في كتابه إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ «كلاّ» وما يتعلّق بها من جواز الوقف عليها والابتداء بها في القرآن الكريم.[3]

٣- مقالة في «كلاّ»لأبي الحسين أحمد بن فارس، المتوفّى سنة (٣٩٥هـ)[4]، وهي الرسالة التي قمنا بتحقيقها أيضاً[5].

---

(١) المقالة الأولى: «كلاّ»في القرآن الكريم لابن فارس، والمقالة الثانية: «كلاّ»في القرآن الكريم، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري بتحقيقنا .

(٢) ذكرها أحمد حسن فرحات محقّق كتاب شرح «كلاً وبلى ونعم »لمكّي القيسي، ص٧، وصاحب معجم حروف المعاني في القرآن محمد حسن الشريف ص ت، والدكتور طه محسن محقّق كتاب «تحفة الملاً في مواضع كلاً »لابن المحلّي ص٢.

(٣) إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢١-٤٣٢ تح محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧١م.

(٤) ذكرها ابن فارس في كتابه الصاحبي «بعد قول ثعلب في تركيب كلاً والردّ عليه بقوله:»وكلاً كلمة موضوعة لما ذكرناه على صورتها في التثقيل، وقد ذكرنا وجوه كلاً في كتاب أفرد ناه». الصاحبي ص٢٥٠، وذُكِرَتْ في ديوان ابن الدمينة ص١٩٩، إذ قال الأستاذ أحمد راتب النفّاخ رحمه الله محقّق الديوان: البيتان في مقالة«كلاّ»لابن فارس. وذكرها صلاح الدين الخيمي في مخطوطات الظاهرية قسم علوم القرآن ٢/٢٩٥، وجعلها مع رسالة أبي جعفر الطبري رسالة واحدة، ونسبهما لابن فارس، وذكرها عبد السلام هارون محقّق مقاييس اللغة ١/٣٦ لابن فارس مع مؤلّفاته، وصاحب معجم المؤلّفين ١/٢٢٣، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي ٢/٢٦٧، والدكتور أمين محمد فاخر في كتابه ابن فارس اللغوي ص ١٣٤.

(٥) وقد اعتنى بنسخها وتصحيحها والتعليق عليها عبد العزيز الميمني الراجكوتي رحمه الله، ضمن ثلاث رسائل سنة (١٣٤٣هـ) أوّلها: مقالة في «كلاّ»لابن فارس، وثانيها: كتاب ماتلحن فيه العوام للكسائي، وثالثها: رسالة الشيخ ابن عربي إلى الإمام الفخر الرازي، نشرها قصي محب الدين الخطيب، وهي موجودة في مكتبة الأسد الوطنية.

٤- شرح «كلاّ وبلى ونعم»، لمكي بن أبي طالب القيسي المتوفّى سنة (٤٣٧هـ)[(١)]

٥- ذكر أبو عمرو الداني المتوفّى سنة (٤٤٤هـ) في كتابه المكتفى في الوقف والابتدا في كتاب الله عزّ وجلّ، أنه ألّف كتاباً شرح فيه الوقف على «كلاّ وبلى»، بقوله: «وقد شرحنا ذلك كافياً في الكتاب الذي أفردناه للوقف على كلاّ وبلى، فأغنى عن إعادته هنا»[(٢)]

٦- ذكر الإمام أبو الحسن علم الدين السخاوي المتوفى سنة (٦٤٣هـ) في كتابه جمال القراء وكمال الإقراء، فصلاً يتضمّن القول في «كلاّ».[(٣)]

٧- المجلّى في استيعاب وجوه كلاّ، لـ علي بن يوسف القفطي المتوفّى سنة (٦٤٦هـ)، ذكره ياقوت الحموي عندما ترجم له.[(٤)]

٨- تحفة الملاّ في مواضع كلاّ لأمين الدين محمد بن علي بن موسى بن عبدالرحمن الأنصاري المشهور بابن المحلّي، المتوفّى سنة (٦٧٣هـ)[(٥)]

٩- كراسة في «كلاّ وبلى»، للمرادي المتوفّى سنة (٧٤٩هـ)، إذ قال في الجنى الداني عند حديثه عن «كلاّ»: «ذكرتُ ذلك في كُراسة أفردتها لـ كلاّ وبلى».[(٦)]

وجعلت البحث قسمين، قسماً للدراسة وقسماً للتحقيق.

دلالاتها واستعمالاتها

أوّلاً: دلالاتها:

إنّ «كلاّ»حرفاً في الكلام تأتي نفياً وتحقيقاً، فإذا جاءت «لا»للنفي حسبُ، فإنّ «كلاّ»تنفي تارةً وتوجبُ غيرَهُ تارةً أخرى. قال الأزهريُّ: ((قال الكسائيُّ: «لا»تنفي حسْبُ، و«كلاّ»تنفي شيئاً وتُوجبُ غيرَهُ، من ذلك قولُكَ لرجلٍ قالَ لك:أكلتَ شيئاً فقلتَ أنتَ: لا، ويقولُ الآخرُ: أكلتَ تمراً، فتقولُ أنتَ:«كلاّ»، أردتَ أنّكَ أكلتَ عسلاً لا تمراً))[(٧)]. وقال ابن فارس:

(١) حقّق الكتاب أحمد حسن فرحات، وطبع في دار المأمون للتراث بدمشق ١٩٨٣م .

(٢) المكتفى في الوقف والابتدا ص ١٧١ و٣٧٧، تح د/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

(٣) جمال القراء وكمال الإقراء، ٢/ ٧٢٠- ٧٣٠، للإمام أبي الحسن السخاوي، تح مروان العطيّة ومحسن خرابة، دار المأمون للتراث، دمشق ط١، ١٩٩٧م.

(٤) انظر معجم الأدباء ١٥/١٨٧.

(٥) حققها د/ طه محسن ونشرها في مجلة المورد العراقية العدد الثاني المجلد ١٧ ص١٥٨.

(٦) الجنى الداني في حروف المعاني ص ٥٨٧، تح د/ فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط١، ١٩٩٢م.

(٧) تهذيب اللغة ١٠/٣٦٣، بتصرف يسير .

((«كلاّ»تأتي نفياً لدعوى مدّعٍ إذا قال: لقيتُ زيداً، قلتَ:كلاّ)) [1]. من خلال ماقاله الأزهـري وابن فارس في «كلاّ»: يبدو أنّها تقع نفياً وتحقيقاً، أي: تنفي دعوى كاذبٍ وتحقّقُ شيئاً آخرَ.

واختلف القوم في «كلاّ»هل هي بسيطةٌ أو مركّبةٌ؟ قال المالقي: ((هـي بـسيطة عنـد النحويين، إلا ابن العريف جعلها مركّبةً من «كَلْ ولا»وهذا كـلامٌ خلْـفٌ أي: فاسـدٌ، لأنّ «كَلْ»لم يأتِ لها معنى في الحروف، فلا سبيل إلى ادعاء التركيب)) [2]، وقـال المـرادي: ((واختلف في«كلاّ»هل هي بسيطةٌ أومركّبةٌ؟ ومذهب الجمهور أنّها بسيطةٌ. وذهب ثعلبٌ إلى أنّها مركبةٌ من«كاف»التشبيه و«لا»التي للردّ، وزيدت بعد الكاف «لام»، فشدّدت لتخرج عن معناها التشبيهي)) [3].

وقال ابن فارس:((وزعم أنّ أصل «كلاّ»التخفيف، إلا أنّهم كانوا يكرّرون «لا»، فيقولون هذا الشيء: «كلا ولا»ثمّ حذفوا إحداهما وشدّدوا الباقيةَ طلباً للتخفيف قال، ومنه قول الشاعر:

قَبيلـــي وأهلـــي لـــم ألاقِ مَـــشُوقَهُم لوشْكِ النـــوى إلاّ فُواقـــاً كَـــلا ولا[4]

قالوا: وربّما تركوه على خفّته، ولم يثقلوا ذلك، كقول ذي الرّمة: [الوافر]

أصـــابَ خَـــصاصَةً فبـــدا كَلِـــيْلاً كَـــلا وانْغَـــلَّ ســـائِرُهُ انْغِـــلالا

ومنه قول جرير: [الطويل]

يكونُ وقُوفُ الركــبِ فيهــا كــلا ولا غشاشاً ولا يدنون رحلاًإلــى رحلــي

قلنا: وهذا كلام مدخول من جهتين: إحداهما: أنّه غيرُ محفوظ عن القدماء من أهل العلـم بالعربيّة. والثانية: أنّه مما لايتأيد بدليل.

والأمر بين «كلاّ»مشدّدةً وبين «كلا»مخفّفةً متباين جدّاً، وذلك أنّ قول القائل: «هذا شيءٌ كلا»، إنّما هو تشبيه الشيء- في حقارته وقلّته وأنّه لامحصول له- بـــ «لا»، وذلـك أنّ «لا»كلمةُ نفيٍ.

---

(١) الصاحبي ص ٢٥٠، وانظر مغني اللبيب ٦٨/٣، واللسان (كلاّ).

(٢) رصف المباني ص ٢١٢ بتصرّف يسير .

(٣) الجنى الداني ٥٧٨-٥٧٩.

(٤) قال الشريشي: (كـ «لاولا»، أي كاللفظ بها، وهي كناية عن قلّة اللبث وسرعة الأمر، ويضرب بـ«لا»المثل، فيقال: أخفُّ من لا على اللسان، وأقلُّ من لا في اللفظ) شرح مقامات الحريري ٣٠٥/٤، وقال أميّةُ بنُ أبي الـصلت فـي ديوانـه ص ٣٩٥:

ياليلـــةً لـــم تَـــبِنْ مـــن القِـــصَرِ كـــأنّها قبْـــلةٌ علـــى حَـــذَرِ

لـــم تـــكُ إلاّ كـــلا ولا ومَـــضَتْ تـــدفعُ فـــي صَـــدْرِها يـــدُ الـــسحرِ

وأمّا «كلاّ»فكلمةٌ مشدّدةٌ بعيدةٌ عن التشبيه بـ «لا». واعتبار ماقلناه أنّك لو حملتَ قولَهُ تعالى:﴿ كَلَّا وَالْقَمَرِ ﴾ [المدثر/ ٣٢]على معنى أنّه كـ «لا ولا والقمر»لكنتَ عند أهلِ العربية كلِّهم مخطئاً، لأنّ «كلا»و«لا»ليس بموافق لقوله: والقمر.

فإن قال قائل: فما الأصل فيها؟ قلنا: إنّ «كلاّ»كلمةٌ موضوعةٌ للمعاني التي قد ذكرناها مبنية هذا البناء، وهي مثل: «إنّ ولعلّ وكيف». وكلُّ واحد من هذه مبنيٌّ بناءً يدل على معنى.

فكذا «كلاّ»كلمةٌ مبنيّةٌ بناءً يدلّ على المعاني التي نذكرها)) (١).

و من خلال ما تقدّم من قول ابن فارس والمالقي والمرادي نرى أنّ «كلاّ»بسيطةٌ غيرُ مركبةٍ، وهي مثل «إنّ ولعلّ وكيف»تدلّ على معنىً.

دلالاتها في القرآن:

١ـ **إنّ«كلاّ»تدلُّ** على الردِّ والاستئناف، قال الأزهريُّ: ((قال أبو حاتم:جاءت «كلاّ»في القرآن على وجهين:فهي في موضعٍ بمعنى«لا»، وهو ردٌّ للأوّلِ

كماقال العجاج: (٢)

قَدْ طلَبَتْ شيبانُ أنْ تُصاكِموا كَلاَّ ولمَّا تَصْطَفِقْ مآتِمُ

قال: وتجيءُ «كلاَّ»بمعنى«ألا»التي للتنبيه كقوله: ﴿ ألا إنّهمْ يثنون صدورَهمْ ﴾ [هود/٥]، وهي زائدةٌ، لو لم تأتِ كان الكلامُ تامّاً مفهوماً. وقال الأعشى:(٣)

كلاّ زَعَمْتُمْ بأنّا لانُقاتِلُكُمْ إنّا لأمْثالِكُمْ ياقَوْمَنا قُتُلُ)) (٤).

إذ جاءت «كلاّ»في البيت الثاني من بيتي العجاج بمعنى: لايكون ذلك أي: ليس كما ظنّوا حتّى تصطفقَ المآتمُ قبل ذلك.أمّا «كلاّ»في بيت الأعشى فبمعنى «ألا»زعمتم.و هي كقوله تعالى: ﴿ كَلاَّ إنّ الإنسان لَيَطْغى ۞ أنْ رآهُ استغنى ﴾ [العلق/٦-٧] بمعنى «ألا»﴿ إنّ

---

(١) انظر مقالة في «كلاّ»لابن فارس ص ١٣-١٤، وفرغ من تخريج الأبيات في التحقيق ثمّة.

(٢) البيتان في ديوانه ٣٢٥/٢ و هما في إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٣/١، وفي تهذيب اللغة ١٠ / ٣٦٤ ورواية البيت الأول في تهذيب اللغة «يصاكموا». جاءت «كلاّ»في البيت الثاني بمعنى «لا»، أي لانكفّ عنهم قبل أن نُثْخِنَ فيهم. وتصطفق: تجتمع، وقد تكون من الصفق، وهو الضرب الذي يُسْمَع له صوت. قال الأصمعيّ:صكَمْتُه ولكمتُهُ وصَكَكْتُهُ ودَكَكْتُهُ ولَكَكْتُهُ كلّه إذا دفَعْتَهُ. والعرب تقول: صكَمَتْهُ صَواكِمُ الدهر، وصواكم الدهر: ما يصيب من نوائبه. اللسان (صكم).

(٣) ديوانه ص ٩٧، والبيت في إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٤، وفي تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٥، وقُتُلُ: جمع قَتُول وهي القاتلة، انظر اللسان (قتل).

(٤) تهذيب اللّغة ٣٦٤/١٠-٣٦٥، وانظر إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٢/١-٤٢٣، وشرح المفصل لابن يعيش ١٦/٩، والجنى الداني ص ٥٧٧، والإتقان ٥٣٨/١.

الإنسان ليطغى﴾[1]. وقال ابن عقيل: ((قال أبو حاتم: «كلاّ»ردٌّ للكلام الأوّل، وتكون بمعنى «ألا»الاستفتاحية، قال ذلك الزجاج وغيره، وقال عليُّ بن أبي الأحوص: تكون «كلاّ»بمنزلة «لا»، ردّاً لما قبلها، ويبتدأ بما بعدها، ويوقف عليها، نحو قوله تعالى: ﴿ أم اتّخذ عند الرحمن عهداً ۞ كلاّ ﴾ [مريم/ ٧٨]، وهذا قول الأكثرين من أهل الأدب والعربيّة، وأهل المعاني والتفسير))[2].

٢- **وتدلّ «كلاّ»على الردع والزجر**، قال سيبويه: ((وأمّا «كلاّ»: فردعٌ وزجرٌ))[3].

وقال الأزهريُّ: ((قال الأخفش: معنى «كلاّ»: الردعُ والزجرُ. قلتُ: وهو مذهب الخليل، وإليه ذهب الزجّاج في جميع القرآن))[4].

إذن «كلاّ»عند أصحاب النحو واللغة والتفسير تدل على الردع أي: الكفٍّ عن الشيء، وعلى الزجرِ أي: المنعِ والنّهي والانتهار، وذلك حسب مجيئها في السياق.

٣- **وتدلُ «كلاّ»علىِ معنى حقّاً**، قال الخليل: ((«كلاّ»على وجهين: تكون«حقّاً»وتكون «نفياً». وقوله عزَّ وجل﴿كلاّ لئن لم ينتَه لنَسْفَعاً بالناصية﴾ [العلق/ ١٥]. أي: حقّاً. وقوله سبحانه: ﴿أيطمع كل امرئٍ منهم أن يُدْخَلَ جنّةَ نعيم٠٠٠كلاّ﴾ [المعارج/٣٨-٣٩]، هونفيٌ))[5]، وقال الأزهريُّ:((قال: وتأتي «كلاّ»بمعنى حقّاً. رواه أبو عُمَرَ عن ثعلبٍ عن سلمةَ))[6].

وقال أبو بكر بن الأنباري في قوله تعالى:﴿ كلاّ إذا بلغتِ التراقيَ﴾[القيامة/٢٦]: ((الابتداء بـ«كلاّ»على معنى«حقّاً»إذا بلغت التراقيَ))[7]، وقال ابن المحلّي:

---

(١) هذا ما قاله أبو حاتم السجستاني: انظر إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٥/١، وتهذيب اللغة ٣٦٥/١٠، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٣١٦/٤.

(٢) المساعد على تسهيل الفوائد ٣/ ٢٣٣.

(٣) الكتاب ٢٣٥/٤، وانظر شرح المفصّل لابن يعيش ١٦/٩، والتسهيل لابن مالك ص ٢٤٥، والمساعد على تسهيل الفوائد ٢٣٢/٣، والمغني ٣/ ٦٠ .

(٤) تهذيب اللغة ٣٦٤/١٠، وانظر إيضاح الوقف والابتداء ١ / ٤٢٢ نقلاً عن الأخفش، وحروف المعاني ص ١١، ومعاني الحروف ص ١٢٢، والصاحبي ص ٢٥٠، والمفصّل ص ٣٢٥، والتسهيل ص٢٤٥، والمساعد على تسيل الفوائد ٣/ ٢٣٢، ورصف المباني ص ٢١٢، والجنى الداني ص ٥٧٧، والصحاح واللسان (كلاّ).

(٥) العين ٥/ ٤٠٧، وانظرإيضاح الوقف والابتداء ١ /٤٢٢، ومعاني الحروف ص ١٢٢، و جمال القرّاء وكمال الإقراء ٧٢٣/٢، والتسهيل ص٢٤٥،والجنى الداني ص ٥٧٧،والمساعد على تسهيل الفوائد ٢٣٣/٣، والصحاح واللسا ن (كلاّ).

(٦) تهذيب اللغة ١٠/ ٤٦٣،وانظرإيضاح الوقف والابتداء ١ /٤٢٢، ومعاني الحروف ص ١٢٢، وجمال القرّاء وكمال الإقراء ٧٢٣/٢، والتسهيل ص٢٤٥،والجنى الداني ص ٥٧٧، والمساعد على تسهيل الفوائد ٢٣٣/٣، والصحاح واللسا ن (كلاّ).

(٧) ايضاح الوقف والابتداء ٤٢٩/١.

((وتـــارة تـــأتي بمعنـــى حقّـــاً   فابـــدأ بلفظهـــا تكـــن محقّـــاً))

والمعنى الثاني لـ «كلاّ»: حقّاً، نحو:﴿كلاّ إنّ كتاب الأبرار لفي علّيين﴾[المطفّفين/ ١٨] أي: حقّاً إنّ كتاب الأبرار))[١].وقال ابن هشام: ((قال الكسائي ومتابعوهُ: كلاّ تكون بمعنى حقّاً))[٢].

ومن خلال قول الخليل والأزهريّ وأبي بكر بن الأنباري وابن المحلّي وابن هشام وغيرهم تبيّن أنّ «كلاّ»تدلّ على معنى حقّاً أي:أُثبِتَ وصار حقّاً لايُشَكُّ فيه.

٤ – وتدل«كلاّ»على الردّ والإبطال لما قبلها من الخبر، كما أنّها تحقيقٌ وإثباتٌ لما بعدها من الخبر، قال الأزهريُّ: ((روى ابن شميل عن الخليل أنّه قال: كلّ شيء في القرآن «كلاّ»: ردٌّ يَرُدُّ شيئاً ويُثْبِتُ آخرَ))[٣]، وقال أبو بكر بن الأنباري: ((قال السجستاني: جاءت «كلا»في القرآن على وجهين: فهي في مواضع بمعنى: «لا يكون ذلك»وهو ردٌّ للأول كما قال العجّاج: [٤]

قد طلبت شيبانُ أن تصاكمُوا   كلاّ ولمّا تصطفقْ مآتمُ

المعنى: «لا، لايكون ذلك»كما ظنّوا))[٥].وهوكقوله تعالى[٦]:((﴿قال أصحاب موسى إنّا لَمُدْرَكُونَ۞قال كَلاّ ﴾ [الشعراء/٦١-٦٢]، فهو نفيٌ لما قبله، وإثباتٌ لما بعدَهُ))[٧].

بعد أن وقفنا على دلالات «كلاّ»حرفاً لابدّ أنْ نقف على استعمالاتها.

ثانياً: استعمالاتها:

١ـ تستعمل «كلاّ»للردّ،وعندئذ يجوز الوقف عليها، لأنَّ المعنى قد تمَّ عند الردّ، نحو قول القائل: «أكلْتَ تمراً»؟ فتقول: «كلاّ»، أي: أنّي لم آكلْهُ. فقولك: «كلاّ»مبنيٌّ على خبرٍ قد ذَكَرَهُ غيرُكَ ونفيْتَهُ أنتَ، قال ابن فارس في قوله تعالى:((﴿وقال لأُوتَيَنَّ مالاً وولداً۞ أطّلَعَ الغيبَ أمِ اتّخَذَ عند الرحمن عهداً۞كَلاّ ﴾[مريم ٧٧-٧٩]. أي: أنّه لم يطّلع الغيب، ولم يتّخذ

(١) تحفة الملا في مواضع كلاّ ص ٣.

(٢) مغني اللبيب ٣/ ٦٤ بتصرّف يسير .

(٣) تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٥.

(٤) فُرغ من تخريج البيتين ص ٢٠.

(٥) إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٢-٤٢٣، وانظر تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٤، و التخمير ٤/ ١٦٣ وشرح المفصل لابن يعيش ٩/ ١٦، والجنى الداني ٥٧٧.

(٦) انظر مقالة في «كلاّ»في القرآن الكريم لابن فارس ص١٥.

(٧) انظر مقالة في «كلاّ»في القرآن الكريم لابن فارس ص١٥-١٦.و تمام الآية ﴿ قال كَلاّ إنّ معي ربّي سَيَهْدِ ينِ ﴾ الشعراء /٦٢.

العهد، وأصوب ما يقال في ذلك: إنّ «كَلاّ»ردٌّ للمعنيين جميعاً. وذلك أنّ الكافر ادّعى أمراً فَكُذِّب فيه،ثمّ قيل:أتراه اتّخذ عهداً أم اطّلع الغيبَ.«كَلاّ»أي: لا يكون ذا ولا ذاك. وأمّا قوله تعالى: ﴿ واتّخذوا من دون الله آلهةً ليكونوا لهم عِزّاً۞ كَلاّ﴾ [مريم/٨١-٨٢]، فذا ردٌّ لما قبله وإثبات لما بعده لأنّهم زعموا أنّ الآلهةَ تكون لهم عِزّا،وذلك لقولهم:﴿ما نَعْبُدُهُمْ إلا ليُقَرِّبونا إلى الله زُلْفى ﴾[الزُمَر/٣]. فقيل لهم: «كَلاّ»أي: ليس الأمر كما تقولون،ثمّ جيء بعده بخبر وأُكِّد بـ«كَلاّ»وهو قوله:﴿ سيكْفرون بعبادتهم ﴾[مريم/٨٢])) [١].

ثمَّ قال ابن فارس: ((ومنه: ﴿ إذا تُتْلى عليه آياتنا قال أساطير الأوّلين ۞ كَلاّ﴾،[المطففين /١٣-١٤] فهو ردٌّ، أي: أنّها ليست بأساطير الأوّلين، ومن الرّد قوله:﴿ يحسبُ أنَّ مالَهُ أخْلَدَهُ ۞ كَلاّ ﴾ [الهُمَزَة /٣-٤]أي: ليس كما يظنُّ فإنّ ماله لن يُخَلِّدَهُ))[٢].

فهذا مما جاء في القرآن من النفي والردّ بـ «كَلاّ»،اللذيْن يتمّ المعنى بهما.

واستعملت«كلاّ»للردِّ في أشعار العرب أيضاً، وهو كثير،كقول القائل: ((

[الوافر]

فقالوا قد بَكَيْتَ فقلتُ كَلاّ ... وهلْ يَبْكي مِنَ الطَّرَبِ الجَليدُ

فنفى بذلك قولهم له: قد بكَيْتَ.

وقال ابن الدمينة: [الطويل]

أرَدْتَ لِكَيْما تجْمَعينا ثلاثةً ... أخي وابنَ عمّي ضَلَّةً من ضَلالكِ

أرَدْتِ بأنْ نَرْضَى ويتّفقَ الهوى ... على الشِّرْكِ كَلاّ لاتظُنّي كذلكِ

فنفى بذلك طلبها إليه، قائلاً: لاتخالي ذلك.

وقال آخر: [الطويل]

ألَيس قليلاً نظرةٌ إنْ نظَرْتُها ... إليْكِ وكَلاّ ليس منكِ قَليلُ

وصف النظرة بالقِلّة، ثمّ تدارك فنفى أنْ تكونَ نظرتُهُ إليها قليلةً)) [٣].

٢- تستعمل «كلاّ»تحقيقاً للكلام الذي يأتي بعدها، كقولك: «كَلاّ لأُعْطِيَنَّكَ درهماً وديناراً»، فـ«كلاّ»تفيد تحقيقاً وتوكيداً لما جاء بعدها من الكلام. قال ابن فارس:((ومنه في كتاب الله:﴿ كَلاّ إنّها تذكِرَةٌ ﴾[عبس /١١]، فـ «إنَّ»تكون تأكيداً، و«كَلاّ»زيادة تأكيد.

ومثله:﴿ كَلاّ سيعْلَمونَ ثُمّ كَلاّ سيعلمون﴾ [النبأ /٤-٥].

---

(١) مقالة في «كلاّ»في القرآن الكريم لابن فارس ص١٥.

(٢) مقالة في «كلاّ»في القرآن الكريم لابن فارس ص١٧- ١٨.

(٣) مقالة في «كلاّ»في القرآن الكريم لابن فارس ص١٧- ١٨،بتصرّف يسير.

وكان بعض أهل التأويل يقول:[١]هو ردٌّ لشيءٍ قد تقدّم، إلاّ أنّه لم يذكرْ ظاهراً، وذلك قوله:

﴿ الذي هم فيه مختلفون﴾ [النبأ /٣]. ثمّ قال: ﴿كَلاّ ﴾ فهو ردٌّ على قوله: ﴿مختلفون﴾، ومعناها لااختلاف فيه.

ومن التحقيق قوله: ﴿كَلاّ لَمَّا يَقْضِ ما أَمَرَهُ﴾ [٢][عبس / ٢٣] .أي: أنّه لم يقضِ ما أمر به، وكان بعضهم يقول معناها: «لمّا»، ومثله: ﴿ كَلاّ إنّها تَذْكِرةٌ﴾[عبس /١١]، ومنه: ﴿ كَلاّ بَلْ تُكَذِّبون بالدين ﴾ [الانفطار /٩]، وهو تحقيقٌ لما بعده، ومنه:﴿ كَلاّ إنّ كتاب الفجارِ ﴾[المطّففين /٧]، و: ﴿كَلاّ إنّ كتاب الأبرار ﴾ [المطففين /١٨]، و:﴿كَلاّ إنّ الإنسان لَيَطْغى﴾[العلق /٦]،و: ﴿ كَلاّ لَئِن لم ينْتَه[٣] ﴾[العلق / ١٥])) [٤].

ومن خلال ما ذكره ابنُ فارس في الآيات التي استشهد بها، تبيَّن بأنَّ«كلاًّ»تستعمل تحقيقاً للكلام الذي يأتي بعدها.

٣- **وتستعمل** «كلاّ»للردعِ، قال ابنُ فارس في قوله تعالى:((﴿ ألْهاكم التكاثر..كَلاّ [٥]﴾[التكاثر/١-٥]. ردعهم عن التكاثر، ثمّ أعاد أخرى فقال: ﴿ كَلاّ﴾، ثمّ أعاد ثالثة فقال:﴿كَلاّ لو تعلمون﴾[التكاثر /٥]. ويحتمل أن يكون تحقيقاً لقوله:﴿ لَتَرَوُنَّ الجحيم ﴾[التكاثر/٦].

وقال قوم: «كَلاّ»ردٌّ لهذا المعنى،أي: أنّكم افتخرتم وتكاثرتم ظانِّينَ أنّ هذا ينفع شيئاً،ثمّ أكّد ذلك بقوله: ﴿ كَلاّ ﴾ ثُمَّ ﴿ كَلاّ ﴾ إبلاغاً في الموعظة.

ومنه قوله: ﴿ فأنْتَ عنه تلهَّى ۞ كَلاّ [٦]﴾[عبس /١٠-١١]أي: لاتفعل.

---

(١) قال الثعالبيّ في قوله تعالى: ﴿ كلاّ سيعلمون ﴾: ردٌّ على الكفار في تكذيبهم، ووعيدٌ لهم في المستقبل، وكرّر عليهم الزجر والوعيد تأكيداً. جواهر الحسان ٤/٣٨٠. وقال الزمخشريّ في قوله: ﴿ كلا ﴾: ردعٌ للمتسائلين هزؤاً. و ﴿ سيعلمون ﴾ وعيدٌ لهم بأنّهم سوف يعلمون أنّ ما يتساءلون عنه ويضحكون منه حقٌّ، لأنّه واقع لاريب فيه. وتكرير الردع مع الوعيد تشديد في ذلك. ومعنى ﴿ثُمّ ﴾ الإشعار بأنّ الوعيد الثاني أبلغ من الأوّل وأشدُّ. تفسير الكشّاف ٤ /٦٨٤، وانظر الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ١٧٠-١٧١، وفتح القدير للشوكاني ص ١٥٧٤ .

(٢) قال القرطبيُّ:(قال الإمام ابن فورك:أي: كلاّ لمّا يقضِ الله لهذا الكافر ما أمره به من الإيمان، بل أمره بم لم يقضِ له) انظر الجامع لأحكام القرآن: ١٩ /٢٢٠، وتفسير البحر المحيط: ٨/ ٤٢٠ .

(٣) تمام الآية:﴿ لَنَسْفَعاً بالنَّاصية ﴾ .

(٤) مقالة في «كلاّ»في القرآن لابن فارس ص ١٩ .

(٥) تمام الآية:﴿ حتى زرتم المقابر ۞ كلاّ سوف تعلمون ۞ ثمّ كلاّ سوف تعلمون ۞ كلاّ لو تعلون علم اليقين ﴾ التكاثر: (١-٥).

(٦) تمام الآية:﴿ إنّها تذكرة ﴾ عبس / ١١.

ومنه قوله:﴿فأنت عنه تلهّى كلاّ﴾ أي:لاتفعل ذلك. ومنه ﴿ كَلاَّ لاتُطِعْهُ﴾[العلق /٢١]))[١] أي:لا تفعل.

إذن «كلاّ»في الآيات السابقة جاءت بمعنى الردع، أي الكفّ عن الشيء.

٤- **وتستعمل «كلاّ»صلةً لليمين**، قال أبو بكر بن الأنباري: ((وإنْ جعلتها صلةً لما بعدها لم تقف عليها، كقولك: «كلاّ وربِّ الكعبة»لاتقف على «كلاّ»لأنّها بمنزلة قولك: «إي وربِّ الكعبة»، قال تعالى: ﴿ كلاّ والقمر﴾[المدّثر٣٢] فالوقف على «كلاّ»قبيحٌ لأنّها صلةٌ لليمين))[٢]، وقال الأزهريُّ: ((هي عند الفراء تكون صلةً لايوقف عليها، وتكونُ حرفَ ردٍّ بمنزلة «نعم»و«لا»في الاكتفاء، فإذا جعلتها صلة لما بعدها لم تقف عليها، كقولك: «كلاّ وربِّ الكعبة»، لاتقفُ على«كلاّ»لأنّها بمنزلة «إي والله»، قال الله جلَّ وعزَّ: ﴿ كلاّ والقمر﴾ [المدّثر٣٢] الوقف على«كلاّ»قبيح، لأنّها صلةٌ لليمين))[٣]، وقال القرطبيُّ:في قوله تعالى ((﴿ كلاّ والقمر﴾ [المدّثر٣٢]، قال الفراء: «كلاّ»صلةٌ للقسم، التقدير: «إي والقمر». وقيل: «حقّاً والقمر»، فلا يوقف على هذين التقديرين على «كلاّ»))[٤].

ومن خلال ما قاله أبو بكر بن الأنباري والأزهريُّ والقرطبيُّ إنَّ«كلاّ»تستعمل صلةً لليمين لايجوز الوقف عليها عند جُلِّ علماء التفسير. وما خَلَصْتُ إليه هو قول ابن فارس:((فإنْ سأل سائل عن «كلاّ»فقل: هي في كتاب الله على أربعة أوجه يجمعها وجهان: ردٌّ وردعٌ وهما متقاربان، وتحقيقٌ وصلةُ يمين وهما متقاربان.

فالردُّ مثل: ﴿ ليكونوا لهم عزًا ۞ كَلاَّ﴾[مريم/٨١-٨٢][٥]، وهو الذي يوقف عليه. والردع مثل قوله: ﴿ كَلاَّ سيعلمون ﴾ [النبأ /٤]. والتحقيق مثل:﴿ كَلاَّ إنَّ كتابَ الأبرار لفي علِّيِّينَ ﴾ [المطففين /١٨]. وصلة اليمين مثل قوله:﴿ كَلاَّ والقمرِ ﴾ [المدّثر /٣٢].واعلم أنّه ليس في النصف الأول من كتاب الله عزوجل «كلا»وما كان منه في النصف الآخر فهو الذي أوضحنا معناه حسب مالاح واتّجه))[٦].

وأمّا مؤلّف المقالة الأولى في «كلاّ»في القرآن فهو: ((أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا بن محمد بن حبيب القزويني المعروف بالرازي اللغوي، المتوفّى سنة:

(١) مقالة في«كلاّ»في القرآن لابن فارس ص ١٩.
(٢) إيضاح الوقف والابتداء ٤٢١/١-٤٢٢، وانظر الإتقان في علوم القرآن ٥٣٨/١.
(٣) تهذيب اللغة ٣٦٤/١٠، وانظر الإتقان في علوم القرآن ٥٣٨/١.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٨٤/١٩، وانظر تفسير البحر المحيط ٣٨٩/٨، وفتح القدير للشوكاني ص١٥٥٤.
(٥) تمام الآية:﴿ كلاّ سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدًّا ﴾ مريم / ٨٢.
(٦) مقالة في «كلاّ»في القرآن الكريم لابن فارس ص ١٩-٢٠.

«٣٩٥هـ»))[١]. وقد اعتنى بنسخها وتصحيحها والتعليق عليها عبد العزيز الميمني الراجكوتي رحمه الله، ضمن ثلاث رسائل سنة (١٣٤٣هـ) أولها: مقالة في «كلاّ» لابن فارس، وهي موجودة في مكتبة الأسد الوطنية. والذي دعاني إلى تحقيقها ثانية كثرة السقط والتصحيف والتحريف فيها، وعدم تخريج بعضِ الأبيات الشعرية، وبعضِ أقوالِ النحويين واللغويين والمفسِّرين من مظانها، وسمَّيْتها :«م».

وأمّا مؤلِّف المقالة الثانية في «كلاّ» في القرآن فهو: ((أحمد بن محمد بن يزديار بن رستم بن يزديار، أبو جعفر النحوي الطبري، المتوفّى سنة: (٣٠٤هـ)، ثقةٌ حاذقٌ بالنحو «سكن بغداد، وحدّث بها عن نصير بن يوسف، وهاشم بن عبد العزيز صاحبي علي بن حمزة الكسائيّ. وسُمِعَ منه ببغداد في سنة: (٣٠٤هـ). وكان متصدِّراً لإقراء النحو، وله من الكتب: كتاب» غريب القرآن، والمقصور والممدود، والمذكر والمؤنث، وصورة الهمز، والتصريف، والنحو))[٢]. وكان أبو جعفر مؤدِّباً في دار الوزير ابن الفرات، قال فوصَلْنا إليه بالحِيَلِ والشفعاء، وكان بصيراً بالنحو والعربية.[٣] وقال الخطيب البغدادي: ((أخبرنا علي بن محمد ابن عبد الله المقرىء الحذاء، حدّثنا أحمدبن جعفر بن محمد الختلي، أخبرنا أبو جعفرأحمد بن محمد بن رستم الطبري النحوي، حدّثنا أبو المنذر نصير بن يوسف، حدّثنا عبد الرحمن بن مغراء عن الأعمش، قال عبد الله بن مسعود: إني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين، فاقرؤوا كما علمتم، فإنما هو كقول أحدكم: هلمَّ وتعالَ)) [٤].

المخطوطة التي اعتمدتها في التحقيق

تحتفظ بها مكتبة الأسد الوطنيّة برقم (١٠٤٧٨) عام، وسميتها «الأصل»، ولم أتمكّن من الحصول على غيرها، وتقع في سبع ورقات، في كلِّ صفحة واحد وعشرون سطراً، وفي كل سطرٍ إحدى عشرة كلمة، وقد خلت من تاريخ الفراغ من نسخها ومن ذكر اسم ناسخها، وأمّا خطُّها فنسخيٌّ واضح، وهي قليلة التصحيف والتحريف، وجاءت مقالة ابن فارس المتوفّى سنة (٣٩٥هـ) أولاً، إذ قال في أولها: «قال أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد

(١) انظر ابن فارس اللغوي «منهجه وأثره في الدراسات اللغوية»، تأليف الدكتور أمين محمد فاخر، طبع في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٩٩١م. إذ درس المؤلِّف ابن فارس اللغوي دراسة شاملة كاملة .

(٢) انظر إنباه الرواة ١٢٨/١، وتاريخ بغداد ١٢٥/٥، ومعجم الأدباء ١٩٣/٤، والفهرست لابن النديم ص ٦٠، وبغية الوعاة ٣٨٧/١.

(٣) انظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ١١٤/١، و معجم الأدباء ١٩٤/٤.

(٤) تاريخ بغداد ١٢٥/٥-١٢٦، وانظر و معجم الأدباء ١٩٤/٤.

ابن حبيب رحمه الله: هذه أكرمك الله وأيّدك ووفّقك مقالة في كلاّ، ومعنى ما جاء من هذا الحرف في كتاب الله، واختلاف أهل العلم في موضوعه، وأين يقع نفياً، ومتى يقع تحقيقاً»؟.

ثم جاءت مقالة الطبري النحوي المتوفى سنة (٣٠٤هـ) ثانياً، إذقال في بدايتها: «قال الشيخ الإمام العالم العلاّمة أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم النحوي الطبري: اعلم أن كلاّ كلمة جاءت لمعنى ليس باسم ولافعل، واختلف النحويون في معناها».

المقالة الأولى في «كلا »لابن فارس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وبه نستعين، والصلاة على محمد وآله أجمعين(١).

قال أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا بن محمّد بن حبيب رحمه الله [تعالى](٢): هذه- أكرمك الله وأيّدك ووفقك- مقالةٌ في(٣) «كلاّ»، ومعنى ما جاء من هذا الحرف في كتاب الله، واختلاف أهل العلم في موضوعه،وأين يقع(٤) نفياً ومتى يقع(٥) تحققاً؟.

[و](٦)قد فسرنا من ذلك ما لاح واتجه(٧)، ودللنا على الأصحّ من ذلك بشواهدَ من غير إطالة(٨)، وبالله التوفيق.

قال بعض أهل العلم: إنّ «كلاّ»تجيء لمعنيين: للردّ، والاستئناف(٩)، وقال قومٌ: تجيء «كلاّ»بمعنى التكذيب(١٠)، وقال آخرون: «كلاّ»ردعٌ وزجرٌ(١)، وقال آخرون:: كلاّ «تكون

(١) سقطت (الحمد لله......وآله أجمعين) من م.

(٢) زيادة عن م.

(٣) سقطت (في) من م.

(٤) في م (تقع).

(٥) في م (تقع).

(٦) زيادة عن م.

(٧) في م (ما لاح من ذلك واتجّه) .

(٨) في م (إحالة) تحريف .

(٩) قال ابن يعيش:(قال أبو حاتم: كلاً في القرآ ن على ضربين: على معنى الردّ للأول بمعنى ح«لا»، وعلى معنى «ألا»التي للتّنبيه يستفتح بها الكلام) شرح المفصل لابن يعيش ١٦/٩، وانظر إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٢-٤٢٣، و تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٤، والجنى الداني ص ٥٧٧، والإتقان ١/ ٥٣٨.

(١٠) قال الأزهري:(قال الكسائي: «لا»تنفي حسبُ، و«كلاّ »تَنْفي شيئاً وتُوجِبُ غيرَه، من ذلك قولك لرجل قال لك: أكلتَ شيئاً فقلتَ أنتَ: لا، ويقول الآخرُ: أكلتُ تمراً، فتقول أنتَ:كلاّ، أردتَ أنّك أكلتَ عسلاً لا تمراً) تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٣، وقال ابن فارس: (كلاّ تكون نفياً لدعوى مدّعٍ إذا قال: «لقيتُ زيداً »قلتَ «كلاّ»). الصاحبي ص ٢٥٠، وانظر مغني اللبيب٣/ ٦٨، واللسان (كلاّ). و من خلال ماقاله الأزهري وابن فارس نرى أنّ «كلاّ»تحمل في معانيها التكذيب.

بمعنى حقّاً»[٢]،وقال قومٌ: «كلاّ»ردٌ وإبطال لما قبله من الخبر[٣]، كما أنَّ كذلك تحقيق وإثبات لما قبله من الخبر.[٤]

قال: و«الكاف»في قوله«كلاّ»كاف التشبه[٥]، و«لا»: نَفْيٌ وتبرئــةٌ[٦]، وقــال بعــضهم: «كلاّ»تَنْفي شيئاً، وتوجب غيره[٧]. فهذا ما قيل في «كلاّ».

وأقرب ما يقال في ذلك أنّ «كلاّ»تقع في تصريف الكلام على أربعة أوجهٍ:

أوّلها: الردّ[٨]،

والثاني: الردع[٩]، والثالث: صلة اليمين[١٠] وافتتاح الكلام بها كـــ«ألا»[١١]، والوجــه الرابع: التحقيق[١٢]لمابعده من الإخبار[١].

(١) قاله سيبويه في الكتاب ٤/٢٣٥، وأبو بكر الأنباري في إيضاح الوقف ١ / ٤٢٢ نقلاً عن الأخفش، والزجاجي في حروف المعاني ص ١١، والرماني في معاني الحروف ص ١٢٢، والأزهري في تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٤، وابن فارس في الصاحبي ص ٢٥٠، وانظر المفصّل ص ٣٢٥، والتسهيل ص٢٤٥، والمساعد على تسهيل الفوائد ٣/ ٢٣٢، و رصف المباني ص ٢١٢، والجنى الداني ص ٥٧٧، والصحاح واللسان (كلاّ).

(٢) قاله الخليل في كتابه العين ٥/ ٤٠٧، وأبو بكر الأنباري في إيضاح الوقف ١ /٤٢٢، والرماني في معاني الحروف ص ١٢٢، والأزهري في تهذيب اللغة ١٠/ ٤٦٤، والسخاوي في جمال القرّاء وكمال الإقراء ٢/٧٢٣، وانظر التسهيل ص٢٤٥، والجنى الداني ص ٥٧٧، والصحاح واللسا ن (كلاّ).

(٣) قاله الأزهريّ في تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٤، و أبو بكر في إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢٢-٤٢٣، وانظر التخمير ٤/ ١٦٣ وشرح المفصل لابن يعيش ٩/١٦، والجنى الداني ص ٥٧٧

(٤) أي أنّ مجيء «كلاّ»يفيد تحقيق وإثبات ما تقدّمها من الخبر.

(٥) في م (كاف تشبيهٍ) .

(٦) قاله المرادي في الجنى الداني ٥٧٨-٥٧٩، وانظر رصف المباني ص٢١٢.

(٧) - انظر تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٣.

(٨) انظر حاشية ١٣، من هذه الصفحة .

(٩) قال ابن المحلّي:

(فمــــرّة تـــأتي هـــديت ســـبلها لـــــردّ مـــــذكور يكـــــون قبلهـــــا

فقـــــفْ عليهـــــا منكَـــــراً هنالـــــك ورادعـــــاً لمـــــن يقـــــول ذلـــــك

هذا هو المعنى الأوّل وهومعنى الردّ والانكار والردع، فالواجب الوقف عليها، نحو: «يحسب أنّ ماله أخلده ٠كلاٌ»«الهمـــزة ٣-٤»، فالوقف على «كلاّ»هنا حسن). تحفة الملاّ في مواضع كلاّ ص ٣، وانظر مغني اللبيـــب ٣/ ٦٣-٦٤، و إيــضاح الوقف والابتداء ١/٤٢٢، والتخمير ٤/ ١٦٣، والإتقان في علوم القرآن ١/ ٥٣٨.

(١٠) قاله أبو بكر الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢١-٤٢٢.

(١١) قاله أبو بكر الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢٣، ٤٢٥.

(١٢) قاله ابن المحلّي في تحفة الملا في مواضع كلاّ ص ٣.

وسأذكر ماجاءمنها في كتاب الله عزّ وجلّ على ترتيب هذه الوجوه الثلاثة، بعد(٢) حكايتي لمقالة من زعم أنّ«كلاّ»منحوتةٌ من كلمتين، وأنّ الكاف للتشبيه، والردّ(٣) على قائل ذلك إن شاء الله[تعالى](٤).

زعم بعض المتأخرين أنّ «كلاّ»ردّ وإبطال لما قبله من الخبر، كما أنّ كذلك تحقيق وإثبات لما قبله من الخبر، والكاف في قولنا(٥) «كلاّ»كاف تشبيه(٦)، وزعم أنّ أصل «كلاّ»التخفيف(٧)، إلا أنّهم كانوا يكرّرون «لا»، فيقولون هذا الشيء: «[كلا](٨) ولا»ثمّ حذفوا إحداهما وشدّدوا الباقيةَ(٩) طلباً للتخفيف [١/ب] قال، ومنه قول الشاعر(١٠):

قَبيلي وأهلي لم أُلاقِ مَشوقَهُم ... لوَشْكِ(١١) النوى إلاّ فُواقاً(١٢) كَلا ولا

قالوا(١٣) وربّما تركوه على خفّته، ولم يثقلوا ذلك(١٤)،

كقول ذي الرّمة(١٥): [الوافر]

---

(١) في م (الأخبار) تصحيف.

(٢) في م (كذا) تحريف.

(٣) ف الأصل (وردّ) تصحيف، أثبت صوابه عن م.

(٤) زيادة عن م .

(٥) سقطت (قولنا) من م .

(٦) انظر الجنى الداني ٥٧٨-٥٧٩، و رصف المباني ص٢١٢.

(٧) قاله ابن فارس في كتابه الصاحبي ص ٢٥٠-٢٥١ .

(٨) زيادة عن م.

(٩) في م (الباقي) تحريف.

(١٠) قائله أبو تمام، والبيت في ديوانه، وروايته فيه: «قبيلٌ وأهلٌ »، وجاء في بعض نسخ الديوان: «قبيلي وأهلي»موافقاً للمخطوطة. ويقال: كان ذلك «كلا ولا»أي:وشيكاً عَجِلاً، والمعنى أنّ الإنسان إذا نهى غيره يكرر «لا»مثل أن يقول له: اذهب إلى موضع كذا فيقول لإرادة المبالغة «لا لا»فيجيء الحرفان متّصلين لا تفاوت بينهما، فجعلوه مثلاً في السرعة. الديوان ٣/ ١٠٤، وانظر ديوان أميّة بن أبي الصلت ص٣٩٥، وشرح مقامات الحريري ٤/ ٣٠٣-٣٠٥. والقبيل:الكفيل والعريف، وعريف القوم:سيّدُهم .. و«مشوقهم»أي:شوقهم. والفُواق:ما بيَن الحلبتين من الوقت لأنّها تُحلب ثمّ تُترك سُويعَةً يرضعها الفصيل لتدرّ ثمّ تحلب. ويقال: ما أقام عنده إلاّ فُواقاً.اللسان (شوق، عرف، فوق، قبل) .

(١١) في الأصل (يوشك) تحريف، أثبت صوابه عن الديوان وم.

(١٢) في الأصل (فراقاً)، تصحيف، أثبت صوابه عن الديوان وم.

(١٣) في م (قال) تحريف.

(١٤) في م (يثقلوه، وذلك) تحريف.

(١٥) ديوانه:٣/ ١٥١٨، والبيت في الصاحبي لابن فارس ص ٢٥٠، وفي مقاييس اللغة ٢/ ١٥٣وفي ديوان أبي تمّام ٣/ ١٠٥،وفي اللسان(لا)، والخصاصة:الإملاق والثلمة في الحال، والكليل:الضعيف.

أصـــابَ خَـــصاصَةً فبـــدا كَلِـــيْلاً   كَـــلاً وانْغَـــلَّ ســـائِرُهُ انْغِـــلال

ومنه قول جرير[1]:

[الطويل]

يكونُ وقُوفُ الركـــبِ فيهـــا كَـــلا ولا   غشاشاً ولا يدنون رحلاً[2] إلى رحلـــي

قلنا: وهذا[3] كلام مدخول[4] من جهتين:

- إحداهما: أنّه غير محفوظ عن القدماء من أهل العلم بالعربيّة.

- والثانية: أنّه مما لايتأيد بدليل.

والأمر بين [5]«كلاّ»مشدّدة وبين[6] «كلا»مخفّفة متباين[7] جداً، وذلك أنّ قول القائل: «هذا شيءٌ كلا»، إنّما هو تشبيه الشيء- في[8] حقارته وقلّته وأنّه لامحصول له- بــ «لا»، وذلك أنّ «لا»كلمةُ نفي.

وأمّا «كلاّ»فكلمة مشدّدةٌ بعيدة عن[9] التشبيه بــ «لا». واعتبار ماقلناه أنّك لو حملتَ قولَهُ تعالى:﴿ كَلَّا وَالْقَمَرِ ﴾ [المدّثر: / الآية ٢٢]على معنى أنّه كــ «لا ولا والقمر[10]»لكنــت[1] عند أهل العربية كلّهم مخطئاً، لأنّ «كلا»و«لا»ليس بموافق لقوله: والقمر.

وذو الرمّة:هو غيلان بن عقبة بن بهيس، ويروى بالشين، ولد سنة ٧٧هـ، وتوفّي سنة ١١٧هـ، والرمّة: الحبل، وقال أبو عمرو بن العلاء:افتتح الشعر بامرئ القيس وختم بذي الرمة. انظر طبقات فحول الشعراء ٥٣٤/٢، والشعر والـشعراء ١/ ٥٢٤، والأعلام ١٣٤/٥.

(١) ديوانه:٤٦١، وروايته: «يكون نزول الركب»، والبيت في ديوان أبي تمام ١٠٤/٣، وفي شرح مقامات الحريري ٣٠٥/٤،وفي اللسان (لا) مع خلاف في الرواية . والغشاش: العجلة. قال الأزهريُّ: لقِيْتُهُ غَشَشاً وغِشَاشاً وعلى غَشاشِ وغِشاشٍ، إذا لقيتَه على عَجَلَةٍ. اللسان (غشش).

وجرير:هو جرير بن عطيّة التميمي، من فحول الشعراء في عصر بني أميّة، وله نقائض كثيرة مع الفرزدق والراعي النميري، توفّيَ سنة ١١٠ هـ. انظر طبقات فحول الشعراء ٣٧٤/١، والشعر والشعراء ص ٤٦٤.

(٢) في م (رجلاً) تصحيف .

(٣) سقطت (الواو) من م.

(٤) في الأصل (مدحول) تصحيف، أثبت صوابه عن اللسان وم. مدخول: أي مهزولٌ أصابه الهزال.اللسان:(دخل). وأراد ابن فارس: هذا كلامٌ ضعيفٌ.

(٥) في م (والأمرين كذا)تحريف.

(٦) سقطت (بين) من م.

(٧) في م (مبيّن) تحريف.

(٨) سقطت (في) من م.

(٩) سقطت (عن) من م .

(١٠) سقطت (الواو من والقمر) من م .

فإن قال قائل: فما الأصل فيها؟ قلنا: إنّ «كلاّ»كلمةٌ موضوعةٌ للمعاني التي قد ذكرناها مبنية هذا البناء[٢]، وهي مثل: «إنّ ولعلّ وكيف». وكلٌ واحد من هذه مبني بناءً يدل على معنى.

فكذا «كلاّ»كلمة مبنيّة بناءً يدلّ على المعاني التي نذكرها. وهذا قول قريب لا استكراه فيه.وبالله التوفيق[٣].

باب الوجه الأوّل [من «كلاّ»][٤] وهو باب الردّ

اعلم أنّك إذا أردتَ ردّ الكلام بـ «كلاّ»جاز لك الوقف عليها، لأنّ المعنى قد تمّ عند الردّ[٥]. وذلك أن يقول لك القائل[٦]: «أكلتَ تمراً»؟ فتقول: «كلاّ»، أي:أنّي لم آكلْهُ. فقولك: «كلاّ»مبنيٌ على خبرٍ قد ذكره غيرُك ونفيتَهُ أنتَ. قال الله عزّ وجلّ في قصّة من قال: ﴿لأُوتَيَنَّ مالاً وولداً. أطَّلَعَ الغيبَ أم اتَّخَذَ عند الرحمن عهداً۞كَلاَّ[٧]﴾ [مريم ٧٧-٧٩]. أي: أنّه لم يطّلع الغيب[٨]، ولم يتّخذ العهد، وأصوب ما يقال [٢/أ] في ذلك: أنّ «كَلاّ»ردٌّ للمعنيين جميعاً. وذلك أنّ الكافر ادّعى[٩] أمراً فَكُذِّبَ فيه، ثمّ قيل: أتراه اتّخذ عهداً أم[١٠] اطّلع الغيبَ. «كَلاّ»أي: لايكون ذا[١١] ولا ذاك. وأمّا قوله تعالى:﴿ واتّخذوا من دون الله آلهةً ليكونوا لهم عزّاً۞ كَلاّ[١٢]﴾ [مريم/٨١-٨٢]، فذا[١] ردٌّ لما قبله وإثبات لما بعده لأنّهم [زعموا][٢] أنّ

---

(١) في الأصل (كنت) تحريف، أثبت صوابه عن م.

(٢) ذهب جمهور النحويين إلى أنّ «كلاّ»كلمة بسيطة، أي: ليست مركّبة من كاف التشبيه و«لا»التي للرّد، وضعت للمعاني التي ذُكِرَت، ومن قال خلاف هذا فكلامه خَلْفٌ أي «فاسدٌ ساقطٌ». انظر الجنى الداني: ٥٧٨، ورصف المباني: ٢١٢.

(٣) سقطت (وبالله التوفيق) من م .

(٤) زيادة عن م .

(٥) ذكره الأزهريُ في تهذيب اللغة ١٠/٣٦٤-٣٦٥، وأبو بكر الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء ٢/ ٤٢٦،وأبو عمرو الداني في المكتفى ص ٣٧٦.

(٦) في م(أن تقول كذا لقائل) تحريف .

(٧) الوقف على «كلاّ»جائزٌ لأنّ المعنى:«لا ليس الأمر كذا»، ويجوز الابتداء بـ«كلاّ»على معنى«ألا»، وهو قول أبي حاتم. انظر: إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢٦، والمكتفى ٣٧٦-٣٧٧.

(٨) سقطت (الغيب) من م .

(٩) في م (أدّى) تحريف .

(١٠) في الأصل (ثم) تحريف، أثبت صوابه عن م .

(١١) في الأصل (ذو) تحريف، أثبت صوابه عن م .

(١٢) قال أبو عمرو الداني: (أي:لا يكون ذلك. ويجوز الابتداء بـ«كلاّ»بمعنى «ألا»). انظر المكتفى ص ٣٧٧، ومنار الهدى ١٧٦ .

الآلهةَ تكون لهم عزّاً،وذلك لقولهم:﴿ما نَعْبُدُهُمْ إلا ليُقَرِّبونا إلى اللهِ زُلْفى ﴾[الزُّمَر/٣]. فقيل لهم: «كَلاّ»أي: ليس الأمر كما تقولون، ثمّ جيء بعده[3] بخبر وأُكِّد بـ «كَلاّ»وهو قولـه: ﴿ سيكفرون بعبادتهم ﴾[4][مريم/٨٢].

وأمّا قوله في سورة «المؤمنون»[5]: ﴿ لعلِّي أعمل صالحاً فيما تركْتُ كَلاّ ﴾ [المؤمنون/١٠٠] فلها[6] مواضعُ ثلاثةٌ:

أحدها[7]: ردٌّ لقوله[8]: ﴿ ربِّ ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون /٩٩][9]، فقيل له: «كَلاّ»، أي: لاتُرَدُّ.

والثاني قوله [تعالى][10]: ﴿ لعلِّي[11] أعملُ صالحاً ﴾ [المؤمنون /١٠٠]، فقيل له:«كَلاّ»، أي: لستَ ممن يعمل صالحاً، وهو كقوله[12]: ﴿ ولَو رُدُّوا لعادوا لِما نُهُوا عنهُ﴾ [الأنعام /٢٨][13].

والموْضع الثالث: تحقيق لقوله:﴿ إنّها كلمةٌ هو قائلُها﴾ [المؤمنون /١٠٠].

وأمّا قوله في الشعراء: ﴿ ولهم عليَّ ذنبٌ فأخافُ أنْ يقتلون[14] ﴿ قال كَلاّ ﴾ [الشعراء١٤-١٥]، فهو ردٌّ في حالة، وردْعٌ في أخرى. فأما [15] مكان الرّدع فقوله: ﴿ أخافُ [أن يقتلونِ][16] ﴾، فقيل له:﴿ كَلاّ ﴾، أي: لاتخف فذا ردْعٌ.

---

(١) في م (فكلاّ) تحريف.
(٢) زيادة عن م .
(٣) في م (بعد) تحريف.
(٤) تمام الآية: (ويكونون عليهم ضداً) «مريم ٨٢».
(٥) في الأصل وم (المؤمنين) تحريف، أثبت صوابه عن القرآن .
(٦) في الأصل (فلهذا) تحريف، أثبت صوابه عن م .
(٧) في م (أولها) .
(٨) أي: لايرجع إلى الدنيا. انظر المكتفى لأبي عمرو الداني ص ٤٠٤و منار الهدى ص ١٩٣ .
(٩) تمام الآية: ﴿ حتى إذا جاء أحدَهُمُ الموتُ قال ربِّ ارجعونِ. لعلّي أعملُ صالحاً فيما تركتُ كَلاّ إنّها كلمةٌ هو قائلُها ﴾ سورة المؤمنون /٩٩-١٠٠ .
(١٠) زيادة عن م .
(١١) سقطت (لعلي) من م .
(١٢) في م (لقوله) تحريف .
(١٣) تمام الآية﴿ وإنّهم لكاذبون ﴾ سورة الأنعام /٢٨ .
(١٤) في الأصل (يقلتون) تصحيف، أثبت صوابه عن القرآن .
(١٥) في الأصل (فامكان) تحريف، أثبت صوابه عن م.
(١٦) زيادة عن م .

وأمّا الرّدُّ فقوله: ﴿ أَنْ يقتلونِ ﴾، فقيل له: لايقتلونك، فنفى أنْ يقتلوه، واعلم أنّهم لايصلون إلى ذلك.

وأمّا قوله في هذه السورة:﴿قال أصحابُ موسى إنّا لَمُدْرَكُونَ۝قال كَلاّ ﴾ [الشعراء/٦١-٦٢]، فهو نفيٌ لما قبله، وإثباتٌ لما بعدَه.[1]

وأمّا قوله في سورة سبأ: ﴿ قُلْ[2] أَرُونِيَ الذين أَلْحَقْتُمْ به شُرَكاءَ كَلاّ ﴾ [سورة سبأ/ ٢٧][3]فلها مواضعُ ثلاثةٌ[4]:

أحدها: أنْ تكون[5] ردّاً على قوله: ﴿ أَرُونِيَ ﴾، أي: أنّهم لايرَون[6] ذلك، وكيف يرَون[7] شيئاً لايكون[8]؟.

والموضع الثاني: قوله: ﴿ أَلْحَقْتُمْ به شركاءَ ﴾، فهو ردٌّ له، أي:أنّه[9] لاشريكَ له.

والثالث: أنّها تحقيقٌ لقوله: ﴿ [بل] [10]هو الله العزيز الحكيم ﴾[سورة سبأ/ ٢٧]. وقال بعض أهل التأويل: إنما ردٌّ على قوله: ﴿ أَلْحَقْتُمْ به شركاءَ ﴾. دون أن يكونَ ردّاً على قوله: ﴿ أَرُونِيَ ﴾، وذلك أنّ النبيَّ صلّى الله عليه [٢/ب] وسلّم لمّا أُمِربأن يقول لهم: ﴿ أَرُونِيَ ﴾، قال لهم ذلك. فكأنّهم قالوا: هذه هي[11] الأصنام التي تضرُّنا وتنفعنا فأَرَوْه إيّاها فردَّ عليهم ذلك بقوله: ﴿ بل هو الله [12]﴾، أي: أنّ الذي يضركم وينفعكم ويرزقُكم ويمنعُكم هو الله. ومعنى قوله:﴿ أَرُونِيَ ﴾ ههنا: أعلموني[13].

---

(١) تمام الآية ﴿ قال كَلاّ إنّ معي ربِّي سَيَهْدِينِ ﴾ الشعراء /٦٢ .

(٢) في الأصل (قال)تحريف، أثبت صوابه عن القرآ ن.

(٣) تمام الآية ﴿ بلْ هو الله العزيزُ الحكيمُ ﴾ «سبأ /٢٧».

(٤) في م (فلها ثلاثة مواضع) .

(٥) في الأصل (يكون) تصحيف، أثبت صوابه عن م .

(٦) في الأصل (يورون) تحريف،أثبت صوابه عن م.

(٧) في الأصل(يورون) تحريف، أثبت صوابه عن م.

(٨) قال الزمخشريُّ:(فإن قلتَ: ما معنى قوله:«أروني»وكان يراهم ويعرفهم ؟ قلت: أراد بذلك أن يريهم الخطأ العظيم في إلحاق الشركاء بالله، وأن يقايس على أعينهم بينه وبين أصنامهم ليطلعهم على إحالة القياس إليه والإشراك به. و«كلاّ»ردع لهم عن مذهبهم بعد ما كسده بإبطال المقايسة). تفسير الكشاف ٥٨٢/٣، وانظر الجامع لأحكام القرآن ١٤/ ٣٠٠ .

(٩) سقطت (أنّه) من م.

(١٠) زيادة عن القرآن وم .

(١١) في الأصل (هي هذه) تحريف، أثبت صوابه عن م.

(١٢) سقطت (الله) من م .

(١٣) قال أبو حيّان: أرى هنا بمعنى: أعلم فيتعدّى إلى ثلاثة مفاعيل. الضمير للمتكلم هو الأوّل، والذين الثاني، وشركاء الثالث. أي: أروني بالحجّة والدّليل كيف وجه الشركة. انظر البحر المحيط ٢٦٨/٧ بتصرّف يسير .

وأمّا قوله في سورة سأل سائل:﴿ لويفتدي[1] من عذاب يومئذ ﴾ [المعارج/١١]،الآيـة: ﴿ كَلاّ ﴾ [المعارج /١٥][2]، فردٌ لقوله: ﴿ ثمّ يُنْجِيهِ ﴾ [المعارج /١٤]، أو ردٌ لقولـه: ﴿ لـو يَفْتَدي ﴾ [المعارج /١١].

وقال في هذه السورة: ﴿ أيطْمَعُ كلُّ امرىءٍ منْهم أنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نعيمٍ ۞ كَلاّ إنّا خلقنـاهم[مما يعلمون][3]﴾ [المعارج ٣٨-٣٩]. من نطفةٍ كما خلقنا بني آدم كلَّهم،[و][4]من حكمنا يا بني آدم ألاّ يدخلَ[5] أحدٌ منهم [الجنّة][6] إلاّ بالإيمانِ والعمل الصالح، فلم يطمعْ كلُّ امرىءٍ مـنهم ليس بمؤمنٍ ولا صالحٍ أن يدخلَ الجنةَ، ولايدخلها إلاّ مؤمنٌ صالحُ العمل.

وأمّا قوله في سورة المدّثر: ﴿ ثمّ يَطْمَعُ أن أزيدَ ۞ كَلاّ ﴾ [المدّثر/١٥-١٦][7]، فهو ردٌّ أنْ لا يُزادَ، وذلك أنّ الوليد[8] كان يقول: ما أُعطيتُ ما أَعْطيْتُهُ إلاّ من خيـر [عـزٍّ][9]، ولا حُرمَةُ غيري إلاّ من هوان. فإن كان ما يقوله محمّد حقّاً، فما أُعطاهُ في الآخرة أفضلُ، فقيل له:﴿ ثمّ يَطْمَعُ أنْ أزيدَ ۞ كَلاّ ﴾[المدثر ١٥- ١٦]أي لايكون ذلك. وكذلك قولـه: ﴿ فأمّـا الإنسان إذا مالبتلاهُ ربُّهُ فأكْرَمَهُ ونعَّمَهُ[فيقول ربّي أكرمنِ][10]﴾ إلى قوله: ﴿ أهانَنِ ۞ كَلاّ ﴾ [الفجر/١٥-١٧].[11]

ومن الرّد قولهُ:﴿بلْ يُريدُكلُّ امرىءٍ[منْهُم] [12] أنْ يُـوتَى صُـحُفاً مُنَـشَّرةً ۞ كَـلاّ﴾ [المدّثر/٥٢-٥٣][13]، أي: لايكون مايريد.

---

(١) في الأصل (يفتدي به) تحريف، أثبتُ صوابه عن القرآن وم، وسورة سأل سائل هي سورة المعارج .

(٢) تمام الآيات﴿ لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه،وصاحبته وأخيه،وفصيلته التي تؤويه،ومَن في الأرض جميعاً ثمّ يُنْجِيه،كـلاّ إنّها لظى﴾ المعـارج ١١- ١٥.

(٣) زيادة عن م .

(٤) زيادة عن م .

(٥) في م (أنْ لايدخل) تصحيف .

(٦) زيادة عن م.

(٧) تمام الآية: ﴿ كَلاّ إنّه كان لآياتنا عنيداً ﴾ المدّثر /١٦ .

(٨) انظر الجامع لأحكام القرآن ٧٢/١٩.والوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم هو: زعيمٌ من زعمـاء قـريش، وكان قاضياً للعرب في جاهليّتها، إذ حرّم الخمرة، وضرب ابنه هشاماً على شربها، وأدرك الإسلام وهو شيخ هرمٌ، تـوفي سنة«١هـ». انظر الكامل في التاريخ ٢٦/٢، والأعلام ١٢٢/٨.

(٩) زيادة عن م .

(١٠) زيادة عن م .

(١١) تمام الآيات: ﴿ فيقول ربّي أكرمَنِ ۞ وأمّا إذا ما ابتلاهُ فَقَدَرَ عليه رزقَهُ فيقولُ ربّي أها نَنِ ۞ كَلاّ بل لاتُكْرِمون اليتـيم﴾ الفجر ١٥-١٧ .

(١٢) زيادة عن القرآن وم .

(١٣) تمام الآية ﴿ كَلاّ بل لايخافون الآخرةَ ﴾ المدّثر/ ٥٣ .

وقوله في سورة القيامة:﴿ كَلاَّ لاوَزَرَ﴾ [القيامة /١١]، فهو ردٌّ لما قبله لأنّه قال:﴿ أيـنَ المَفَرُّ ﴾[القيامة /١٠]، فقيل: ﴿ كَلاَّ ﴾[١]، أي: لامفرّ، ثمَّ[٢] أكّـدَ ذلـك بقولـه: ﴿لاوَزَرَ﴾، فقوله[٣]:﴿ لاوَزَرَ ﴾ تأكيدٌ لقوله[٤]: ﴿كَلاَّ ﴾.

ومنه: ﴿ إذا تُتْلى عليه آياتنا قال أساطير الأوّلين ۞ كَلاَّ﴾ [٥]، [المطففين /١٣-١٤] [فهو ردٌّ، أي: أنّها ليست بأساطير الأوّلين][٦].

ومن الرّد قوله: ﴿ يحسبُ أنَّ مالَهُ أخلَدَهُ ۞ كَلاَّ ﴾ [الهُمَزَة /٣-٤][٧]، أي: ليس كما يظنُّ فإنَّ [ماله[٨]] لن يُخْلِدَهُ.

فـذا ما في القرآن من النفي والردّ بـ «كَلاَّ». ومما[٩] كان في أشعار العرب منه،وهـو كثير،كقول[١٠] القائل[١١]: [الوافر]

فقـالوا قـد بَكَيْـتَ فقلـتُ كَـلاَّ ... وهـلْ يَبْكِـي مِـنَ الطَّـرَبِ الجَلِيـدُ

فنفى[١٢] بذلك قولهم له[١٣]: قد بكيتَ. [٣/أ] وقال ابن الدمينة[١]:

[الطويل]

---

(١) سقطت (أي لايكون..فقيل: كلاَّ) من م .

(٢) سقطت (ثم) من م .

(٣) سقطت (فقوله:لاوزر) من م .

(٤) في الأصل. (كقوله) تحريف، أثبت صوابه عن م .

(٥) تمام الآية ﴿ كَلاَّ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴾ سورة المطففين /١٤ .

(٦) زيادة عن م.

(٧) تمام الآية ﴿ كَلاَّ لَيُنْبَذَنَّ في الحطمة ﴾ سورة الهمزة / ٤.

(٨) زيادة عن م .

(٩) في م (ما) تحريف .

(١٠) في م (قول القائل) تحريف.

(١١) قال البطليوسي:(هذا البيت يروى لبشار بن برد، ويروى لعروة بن أذينة الفقيه، ورويناه عن أبي نصر عن أبي عليّ البغدادي:«يقلن»بالياء، والصواب «فقلن»، ورواه أبو عليّ في النوادر«فقالوا». و«كلاَّ»: كلمة معناهـا الزجـر والـردع، وقيل:معناها النفي، ولاموضع لـ«من»من الإعراب، لتعلقها بالظاهر، وهو يبكي) الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب ٣/ ١٧، والبيت في أدب الكاتب لابن قتيبة ص ٢٣، و أدب الكتّاب للصولي ص ٦٥، و مقـاييس اللغـة ٣/ ٤٥٤. دون نـسبة، و صدره: وقالوا قد طربْتُ فقلتُ كَلاَّ. والطرب: خفَّةٌ تُصيب الرجل من شدّة سرور، أو غيـره. والجليـد: القـويُّ الـصبور الشديد، ومنه: جَلُدَ الرجلُ، فهو جَلْدٌ وجليد. انظر اللسان (جلد).

(١٢) في الأصل (نفى) تحريف، أثبت صوابه عن م.

(١٣) سقطت (له) من م .

أَرَدْتِ لِكَيْمـــا تجْمَعينـــا ثلاثـــةً　　أخي وابنَ عمِّي ضَلَّةً مـــن ضـــلالك
أَرَدْتِ بأَنْ نَرْضَـــى ويتَّفِـــقَ الهـــوى　　على الشركِ كَـــلاّ لاتَظُنِّـــي كـــذلك[(٢)]

وقال آخر[(٣)]: [الطويل]

أَلَـــيس قلـــيلاً[(٤)] نظـــرةٌ إنْ نظَرْتُهـــا　　إليْـــكِ وكَـــلاّ لـــيس منـــكِ قَليـــلُ

وصف النظرة بالقلّة، ثمّ تدارك فنفى أنْ تكونَ نظرتُهُ إليها قليلةً.

باب كَلاّ إذا كانت تحقيقاً لما بعدها

وذلك قولك: [كَلاّ][(٥)] لأضْرِبَنَّكَ، ومنه في كتاب الله: ﴿ كَلاّ إنَّها تذكرَةٌ ﴾ [عبس /١١]، فـ «إنَّ»[(٦)] تكون تأكيداً، و «كَلاّ» زيادة تأكيد.

ومثله: ﴿ كَلاّ سيعلَمونَ ثُمّ كَلاّ سيعلمونَ ﴾ [النبأ /٤-٥]. وكـان بعـض أهـل التأويـل يقول[(٧)]: هو ردٌّ لشيءٍ[(٨)] قد تقدّم، إلاّ أنّه لم يذكر ظاهراً، وذلك قولـه: ﴿ الـذي هـم فيـه مختلفون ﴾ [النبأ /٣]. ثمّ قال: ﴿كَلاّ ﴾ فهو ردٌّ على قولـه: ﴿مختلفـون[(٩)]﴾، ومعناهـا لا اختلاف فيه.

---

(١) ديوانه ص ١٩٩،و قال محقّق الديوان رحمه الله: البيتان في (مقالة كَلاّ) لابن فارس. وقال الراجكوتي: البيتان ليسا في ديوانه. انظر المطبوع ص ١٢.
وابن الدُّمينة: هو عبد الله بن عبد الله بن أحمد بن عامر، أبو السري، والدمينة أمُّهُ، شاعر بدويّ أكثر الشعراء رقّةً، إذ كثر الغزل في شعره، توفّي سنة ١٣٠ هـ تقريباً. انظر الشعر والشعراء ٧٣١/٢، والأعلام ٢١٢/٤.

(٢) في الأصل (ترضي) تصحيف، أثبت صوابه عن الديوان وم .

(٣) البيت لابن الطثريّة، وهو في ديوانه ص ٩٧، وفي الإنصاف في مسائل الخلاف ٤٠٢/١ .

(٤) في الأصل (قليل) تحريف، أثبت صوابه عن الديوان وم.

(٥) زيادة عن م.

(٦) في م (أنّ) تصحيف .

(٧) قال الثعالبيّ في قوله تعالى: ﴿ كلاّ سيعلمون ﴾: ردٌّ على الكفار في تكذيبهم، ووعيدٌ لهم في المستقبل، وكرّر عليم الزجر والوعيد تأكيداً. انظر تفسيره: ٣٨٠/٤. وقال الزمخشريّ في قوله: ﴿ كلا ﴾: ردعٌ للمتسائلين هزواً. و ﴿ سيعلمون ﴾ وعيدٌ لهم بأنّهم سوف يعلمون أنّ ما يتساءلون عنه ويضحكون منه حقٌّ، لأنّه واقع لاريب فيه. وتكرير الردع مع الوعيد تشديد في ذلك. ومعنى ﴿ثُمّ ﴾ الإشعار بأنّ الوعيد الثاني أبلغ من الأوّل وأشدُّ. تفسير الكشّاف ٤ /٦٨٤، وانظر الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ١٧٠-١٧١، وفتح القدير للشوكاني ص ١٥٧٤ .

(٨) في م (ردّ شيْء) تصحيف .

(٩) في الأصل (مختلفو) تحريف، أثبت صوابه عن القرآن الكريم .

ومن التحقيق قوله: ﴿كَلاَّ لَمَّا يَقْضِ ما أَمَرَهُ﴾ [1] [عبس / ٢٣] .أي: أنّه لم يقضِ ما أمر به، وكان بعضهم يقول معناها: «لمّا[2]»، ومثله:﴿ كَلاَّ إنّها تَذْكِرةٌ[3]﴾[عبس /١١]، ومنه:﴿ كَلاَّ بَلْ تُكَذِّبون بالدين ﴾ [الانفطار /٩]، وهو تحقيقٌ لما بعده، ومنه:﴿ كَلاَّ إنّ كتاب الفجارِ ﴾ [المطّففين /٧]، و: ﴿كَلاَّ إنّ كتاب الأبرار﴾ [المطففين /١٨]، و:﴿كَلاَّ إنّ الإنسان لَيَطْغى[4]﴾[العلق /٦]،و:﴿ كَلاَّ لَئِن لم ينتَه[5] ﴾[العلق / ١٥].

باب الردع

وأمّا ما كان ردعاً فقوله: ﴿ أَلْهاكم التكاثر... كَلاَّ [6]﴾ [التكاثر /١-٥]. ردعهم عن التكاثر، ثمّ أعاد أخرى فقال: ﴿ كَلاَّ﴾، ثمّ أعاد[7] ثالثة فقال: ﴿كَلاَّ لو تعلمون﴾[التكاثر /٥]. ويحتمل أن يكون تحقيقاً لقوله: ﴿لَتَرَوُنَّ الجحيم﴾[التكاثر/٦].

وقال قوم: «كَلاّ»ردٌّ لهذا المعنى، أي: أنّكم افتخرتم وتكاثرتم ظانّينَ[8] أنّ هذا ينفع شيئاً، ثمّ أكّد ذلك بقوله: ﴿ كَلاَّ ﴾ ثُمَّ ﴿ كَلاَّ ﴾ إبلاغاً في الموعظة. ومنه قوله: ﴿ فأَنْتَ عنه تلَهَّى ۞ كَلاَّ [9]﴾[عبس /١٠-١١]أي: لاتفعل. ومنه قوله: ﴿فأنت عنه تلهّى كلاّ ﴾ أي: لاتفعل ذلك. ومنه ﴿كَلاَّ لاتُطِعْهُ﴾[العلق /٢١].

---

(١) قال القرطبيُّ: (قال الإمام ابن فورك: أي: كلاّ لمّا يقضِ الله لهذا الكافر ما أمره به من الإيمان، بل أمره بم لم يقضِ له) الجامع لأحكام القرآن:١٩ /٢٢٠، و انظر تفسير البحر المحيط: ٨/ ٤٢٠ .

(٢) في م(إنْ) تحريف .

(٣) في م ﴿ كلاّ إنّه تذكرةٌ ﴾ «المدثر/ ٥٤».

(٤) زيادة عن القرآن وم .

(٥) تمام الآية ﴿ لَنَسْفَعاً بالنّاصية ﴾ .

(٦) تمام الآية ﴿ حتى زرتم المقابر ۞ كلاّ سوف تعلمون ۞ ثمّ كلاّ سوف تعلمون ۞ كلاّ لو تعلون علم اليقين ﴾ التكاثر:/ ١-٥.

(٧) سقطت (ثمّ أعاد ثالثة فقال .... كلاّ ردٌّ لهذا المعنى) من م .

(٨) في م (وظننتم) كلاهما سواء.

(٩) تمام الآية﴿ إنّها تذكرة ﴾ عبس / ١١ .

باب صلة الأيمان

وأمّا ماكان من صلة:«ألا[1] اليمين»فقوله:﴿ كَلاّ والقمرِ ﴾ [المدّثر/ ٣٢].

فهي[2] صلة اليمين وتأكيد لها [٣/ب]، ويقال [إنّ][3] معناها: «ألا والقمر، إي والقمر[4]». كذا كان أبو زكريا[الفراء[5]] يقوله[6]. هذا مافي القرآن.

فإنْ سأل سائل عن «كلاّ»فقل: هي في كتاب الله على أربعةِ أوجهٍ يجمعها وجهان: ردٌّ وردعٌ وهما متقاربان، وتحقيق وصلة يمين وهما متقاربان.

فالردُّ [مثل][7]: ﴿ ليكونوا لهم عزّا ۞ كَلاّ ﴾ [مريم/٨١-٨٢][8]، وهو الذي يوقف عليه.

والردع[9] مثل قوله: ﴿ كَلاّ سيعلمون ﴾[النبأ /٤]. والتحقيق مثل: ﴿ كَلاّ إنَّ كتابَ الأبرارِ لفي عِلِّيِّينَ﴾ [المطففين /١٨]. وصلة اليمين مثل قوله: ﴿ كَلاّ والقمرِ ﴾ [المدّثر /٣٢].واعلم أنّه ليس في النصف الأول من كتاب الله عزّ وجلّ «كلاّ»، وما كان منه في النصف الآخر فهو الذي أوضحنا[10] معناه حسب مالاح واتّجه. والله ولي التوفيق.[11]تمّت بحمد الله وعونه وحسن توفيقه. وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وعلى آله وصحبه[12] وسلَّم.

---

(١) سقطت (ألا) من م .

(٢) في م (فهو).

(٣) زيادة عن م.

(٤) قاله أبو بكر في إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢١-٤٢٢، والأزهري في تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٤، والسيوطي في الإتقان ١/ ٥٣٨ .

(٥) زيادة عن م .

والفرّاء: هويحيى بن زياد الفراء، أبو زكريّا، كان إماماً لأهل الكوفة، أميراً بالنحو والأدب، عالماً بأيّام العرب، عارفاً بالنجوم والطب، فقيهاً متكلّماً، ومن أشهر مؤلّفاته: معاني القرآن. انظر:إنباه الرواة ٤/٧؛ونزهة الألباء ص٩٨، والأعلام ٨/ ١٤٥.

(٦) قاله القرطبي في قوله تعالى: («كلاّ والقمر »:«كلاّ »صلة للقسم، التقدير: إي والقمر. وقيل:المعنى«حقّاً والقمر»، فلا يوقف على هذين التقديرن على «كلاّ»، وأجاز الطبري الوقف عليها). الجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٨٤، وانظر تفسير البحر المحيط ٨/ ٣٦٩، والفتح القدير للشوكاني ١٥٥٤.

(٧) زيادة عن م .

(٨) تمام الآية:﴿ كلاّ سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضِدّاً ﴾ مريم / ٨٢.

(٩) في الأصل (والرد) تحريف، أثبت صوابه عن م.

(١٠) في الأصل (أضحنا) تحريف، أثبت صوابه عن م.

(١١) في م (تمّ الكتاب والحمد لله وحده).

(١٢) سقطت (وصحبه) من م .

هذه مقالة في «كلاّ» مما في كتاب الله عزّ وجلّ، على المصنّف رحمةُ الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم العلاّمة[1] أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم النحوي الطبري: اعلم أنّ «كلاّ»كلمة جاءت لمعنى، ليست باسم ولافعل.

واختلف النحويون في معناها؛ فقال منهم سيبويه[2] والأخفش: معناها ردعٌ وزجرٌ [3]، وقال غيرهما: معناها حقٌ[4] .

ثمّ تكلّموا في اشتقاقها، فقال قوم: هي كلمة غيرُ مركّبةٍ موضوعةٌ للزّجر والرّدع [5]، وقال آخرون: هي مركّبةٌ لاختلاف معنَيَيْها لايخرج من معنيين؛ يكون المعنى «لا لايكون»على النفي، لمعنى الزجر والردع[6] كما قال العجّاج:[7] [الرجز]

---

(١) في الأصل (العامة) تحريف، أثبت صوابه من السياق .

(٢) سيبويه: هو أبوبشر عثمان بن قنبر، وكان مولى بنى الحارث بن كعب، وسيبويه لقبٌ له. أخذ النحو عن الخليل بن أحمد وعن يونس بن حبيب، وعيسى بن عمر وغيرهم. وبرع بالنحو، وصنّف كتابه الذي لم يسبقه أحد إلى مثله، انظر نزهة الألباء ص ٦٠، وإنباه الرواة ٣٤٦/٢، وأخبار النحويين البصريين ص ٣٧، والأعلام ٨١/٥.

(٣) قاله سيبويه في الكتاب ٢٣٥/٤، وأبو بكر الأنباري في إيضاح الوقف ١ / ٤٢٢ نقلاً عن الأخفش، والزجاجي في حروف المعاني ص ١١، والرماني في معاني الحروف ص ١٢٢، والأزهري في تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٤، وابن فارس في الصاحبي ص ٢٥٠، وانظر المفصّل ص ٣٢٥، والتسهيل ص٢٤٥، والمساعد على تسيل الفوائد ٣/ ٢٣٢، و رصف المباني ص ٢١٢، والجنى الداني ص ٥٧٧، والصحاح واللسان (كلاّ).

وأمّا الأخفش:فهو أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش، كان مولىً لبني مجاشع بن دارم، وهو من كبار أئمة النحويين البصريين، وكان أعلم من أخذ عن سيبويه، وأخذ عمّن أخذ عنه سيبويه. انظر نزهة الألباء ص ١٣٣، وإنباه الرواة ٣٦/٢، وأخبار النحويين البصريين ٣٩ .

(٤) قاله الخليل في كتابه العين ٥/ ٤٠٧، وأبو بكر الأنباري في إيضاح الوقف ١ /٤٢٢، والرما ني في معاني الحروف ص ١٢٢، والأزهري في تهذيب اللغة ١٠/ ٤٦٤، وانظر التسهيل ص٢٤٥،و الجنى الداني ص ٥٧٧، و الصحاح اللسا ن (كلاّ).

(٥) انظر الجنى الداني ٥٧٨-٥٧٩، و رصف المباني ص٢١٢.

(٦) ذهب ثعلبٌ إلى أنّها مركّبة من كاف التشبيه و«لا»التي للرّد وزيد ت بعد الكاف لامٌ، فشدّدَت، لتخرج عن معناها التشبيهي. انظر الجنى الداني ص ٥٧٨.

(٧) البيتان في ديوانه ٣٢٥/٢، وفي إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٣/١، وفي تهذيب اللغة ١٠ / ٣٦٤. جاءت «كلاّ»في البيت الثاني بمعنى «لا»، أي لانكفّ عنهم قبل أن نُثْخِنَ فيهم. وتصطفق: تجتمع، وقد تكون من الصفق، وهو الضرب الذي يُسْمَع له صوت. قال الأصمعيّ: صَكَمْتُه ولكمتُهُ وصَكَكْتُهُ ودَكَكْتُهُ ولَكَكْتُهُ كلّه إذا دفَعْتَهُ. والعرب تقول: صَكَمَتْهُ صَواكِمُ الدهر، وصواكم الدهر:ما يصيب من نوائبه. اللسان (صكم).

قدْ طلَبَتْ(١) شَيْبانُ أنْ تُصاكِمُوا(٢)   كَلاّ ولمّا تَصْطَفِقْ مَآتِمِ

المعنى لا يكون ذلك أي: ليس كما ظنّوا حتى تصفقَ المآتم قبل ذلك. والمآتم: النساء المجتمعات على من يُقْتَل منهن، ويَصفِقْنَ خدودهنّ بأيديهن، ويكون نوح، قيل: والمأتم يكون في خير أيضاً(٣).

حدّثنا أبوجعفر(٤) قال: وحدّثنا أبو عثمان(٥) قال: سمعت الأصمعيَّ(٦) يقول: قال رجلٌ لأعرابيٍّ:

لئن عَزَمْتُكَ [٤/ب] لَتضرُطَنَّ، فقال الأعرابيُّ: كلاّ إنّها يمانيّةٌ، دباغها قَرَظٌ(٧)، ووكاؤها شَعَرٌ.(٨) يقول: لا لا يكون ذلك.

والمعنى الآخر:(٩) أن يكون(١) «كلاّ»بمعنى «ألا»التي يستفتح بها الكلام للتنبيه،(٢) كما قال الأعشى(٣):

والعجّاج: هو عبد الله بن رؤبة، من بني مالك بن سعد بن زيد مناة بن تميم. وكان يكنّى أبا الشعثاء والشعثاء ابنه، ولقي أبا هريرة وسمع منه أحاديث. وكان من أشهر الرجاز، إذ ألحق الرجز بالقصيد، ولد في الجاهلية، وتوفي في خلافة الوليد بن عبد الملك. انظر الشعر والشعراء ٢/ ٥٩١،والعجاج حياته ورجزه ص٢٢٨، والأعلام ٤/ ٨٦ .

(١) في الأصل (قد تطلت). تصحيف، أثبت صوابه عن الديوان .

(٢) في الأصل (لصاكموا) تصحيف، أثبتّ صوابه عن الديوان .

(٣) المآتم عند العرب: النساء يجتمعن في الخير والشر .انظر: الصحاح واللسان والتاج (أتم).

(٤) هو صاحب الرسالة، إذ ترجم له بالدراسة .

(٥) أبو عثمان المازني: هو بكر بن محمد بن بقيّة، وقيل: بكر بن محمد بن عدي بن حبيب المازني العدويّ، من بني مازن بن شيبان، من أهل البصرة، أخذ عن أبي عبيدة والأصمعيّ، وأخذ عنه أبو العباس المبرد، والفضل بن محمد اليزيدي، وغيرهم. وله تصانيف كثيرة، منها: كتاب التصريف، وكتاب ما تلحن فيه العامّة، وكتاب الألف واللام، وكتاب العروض، وكتاب القوافي. انظر نزهة الألباء ص ١٨٢، وإنباه الرواة ١/ ٢٤٦.

(٦) الأصمعي: هو عبد الملك بن قريب، واسم قريب عاصم ويكنّى أبا بكر- بن عبد الله بن أصمع. وكان صاحبَ النحو واللغة والغريب والأخبار والملح. وقال الأخفش: ما رأينا أحداً أعلمَ بالشعر من الأصمعيّ وخلف، فقلت: أيّهما كان أعلم ؟ فقال الأصمعيّ، لأنّه كان نحويّاً، توفي «٢١٠ هـ ». انظر نزهة الألباء ص١١٢،وإشارة التعيين ص ١٩٣.

(٧) في الأصل (فرط). تصحيف، أثبتُّ صوابه عن اللسان، والتاج (قرظ)، والقرظ: ورق السلم، وهو أجود ما يدبغ به الأهب في أرض العرب، ومنه المثل (لا ألقاك القارظين، أي مدّة غيابهما) .

(٨) قال ابن منظور: (وأمّ العزْم وأمُّ عِزْمةَ وعِزْمَةَ: الاست. وقال الأشعث لعمرو بن معد يكرب: أما والله لئن دنوتَ لأضرِطَنّكَ ً قال: كلاّ، والله إنّها لَعَزُومٌ مفزعةٌ، أراد بالعزوم استه أي صبورٌ مجدّةٌ صحيحة العقد، يريد أنّها ذات عزم وصرامة وحزم وقوّة، وليست واهية فتضرط، وإنّما أراد نفسه. وعزم الأمر: أراد فعلَهُ). اللسان (عزم).

(٩) قاله أبو بكر الأنباري في إ يضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٢-٤٢٣، وانظر تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٤،و شرح المفصل لابن يعيش ٩/ ١٦،والجنى الداني ص ٥٧٧، والإ تقان ١/ ٥٣٨ .

[البسيط]

كـــلاّ زَعَمْـــتمْ بأنّـــا لا نُقـــاتِلُكُمْ   إنّـــا لأمْثـــالِكُمْ ياقوْمَنـــا قُتُـــلُ

المعنى: ألا زعمتم، وقُتُل: جمع قَتُول، والعرب تقول في الجواب:[4] «ألا لا»، و«ألا نعم»، وتجيب أيضاً بـ «لا»وحدها، وبـ «نعم».

فـ «ألا»: افتتاح، لافتتاح الكلام، بمعنى التنبيه، فقد أدّى الحرف عن معنيْين كما وصفْنا الأوجه لـ «كلاّ»في جميع كلام العرب غير ما ذكرنا.

قالوا: والدليل على أنّ «كلاّ»يكون بمعنى «ألا»التي هي للافتتاح، ما حدّثنا أبو جعفر، حدّثنا أحمد بن المُعَذّل[5]، حدّثنا الواقدي[6] عن مَعْمَر بن راشد[7]، ومحمّد بن عبد الله[8]

عن الزهريّ[1]، عن محمّد بن عبّاد بن جعفر[2] قال: سمعت بعض علمائنا يقول: أوّل ما نزل على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من القرآن:[3] ﴿اقرأْ باسم ربّكَ الذي خلـق ۞ خلـقَ

(١) في الأصل (أن يكون) مكررةً .

(٢) قال أبو بكر الأنباري: (قلت: وهذا غلط منه. معنى «كلا»في البيت «لا»، ليس الأمر على مايقولون). انظر إيضاح الوقف والابتداء: ١/ ٤٢٤ .

(٣) ديوانه ص ٩٧، والبيت في إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٤، وفي تهذيب اللغة ١٠/ ٣٦٥ .

والأعشى: هو ميمون بن قيس، و كان أعمى ويكنّى أبا بصير، وكان أبوه قيس يُدعى «قتيلَ الجوع»لأنه مات جوعاً، وكان جاهليّاً قديماً، وأدرك الإسلام في آخر عمره ولم يسلم. مات بقرية باليمامة. انظر الشعر والشعراء ١/٢٥٧، والأغاني ٨/٧٤.

(٤) قال ابن منظور:(ويقال للرجل: هل كان كذا وكذا ؟ فيقال: «ألا لا »، جعل «ألا»تنبيهاً و «لا »نفياً). اللسان: (لا). وقال المرادي: (ونعم: تأتي لتصديق مخبرٍ نحو: «نعم لمن قال: قام زيدٌ »، أو إعلام مستخبر، نحو: «نعم لمن قال: هل جاء زيدٌ ؟»، أو وعد طالب، نحو:«نعم لمن قال: اضربْ زيداً، أي:نعم اضربه». والنفي كالموجَب، والسؤال عن النفي كالنفي. ففي الموجَب والسؤال عنه تصديق الثبوت. وفي النفي والسؤال عنه تصديق النفي) الجنى الداني ص ٥٠٦.

(٥) أحمد بن المُعَذّ ل بن غيلان بن حكم، أبو العبّاس العبدي البصري، شيخ المالكيّة، صاحب تصانيف وفصاحة وبيان. انظر سير أعلام النبلاء ١١/٥١٩.

(٦) الواقدي:هو محمد بن عمر بن واقد الأسلمي أبو عبد الله العلاّمة الإمام، أحد أوعية العلم على ضعفه المتّفق عليه. توفّي سنة ٢٠٧هـ. انظر سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٥٤، والكامل في التاريخ ٦/ ٣٨٥.

(٧) معمر بن راشد بن أبي عمرو الأزدي أبو عروة، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، نزيل اليمن، ولد سنة «٩٦ هـ »حدّث عن قتادة، والزهري، وآخرين كثيرين. انظر سير أعلام النبلاء ٧/٥، والكامل في التاريخ ٥/٥٩٤.

(٨) محمد بن عبد الله بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزُهري المدني أبو عبد الله. ابن أخي الزُهري، حدّث عن عمّه كثيراً، وعن أبيه، توفّي سنة «١٥٧هـ». انظر سير أعلام النبلاء ٧/ ١٩٧، وشذرات الذهب ٢/٢٥٩.

الإنسان من علق﴾ [العلق/١-٢]إلى قوله[٤]:﴿ علّمَ الإنسان ما لم يعلم﴾ [العلق /٥]، ثمّ أنزل آخرها بعد ذلك بما شاء الله، ثمّ أتاه جبريل عليه السلام بقوله عزّ وجلّ:﴿ كَلاّ إنّ الإنســان لَيَطْغى ۞ أنْ رآهُ استغنى ﴾[العلق/٦-٧] بمعنى «ألا»﴿ إنّ الإنسان ليطغى﴾. وهذا بـيّن جدّاً أنّها تكون بمعنى «ألا»[٥].

قالوا: فلمّا أتَتْ «كلاّ»إلى معنيين، علمنا أنّها مركّبةٌ من «ألا لا»التي للجواب، إذ أُدْخلَـتْ عليها الكاف الزائدة، فصارتْ كالعوض من الهمزة، وحُذفَت الألف من الأُولى[٦]، مـن«لا»، فالتقى حرفان متحرّكان من جنس واحد،فأسْكنَت الأولى وهي اللام، وأُدْغمَتْ فـي الثانيـة، فقيل: «كلاّ»بغير تنوين بمعنى «ألا لا»[٧] في الردع والزجر[٨]، وعندها تمّ الكلام كما يـتمّ الجواب بـ«لا»، و«ألا لا».

(١) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلب بن مرّة بن كعب بـن غالـب، الإمام العلم، حافظ زمانه، أبو بكر القرشي الزُهري المدني نزيل الشام، روى عن ابن عمر، وعـن جـابر بـن عبـد الله، وآخرين. توفّي سنة «١٢٤هـ». انظر سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٢٦، وتاريخ الإسلام ٥/١٣٦.

(٢) محمد بن عبّاد بن جعفر القرشي المخزومي المكيّ، روى عن جدّه لأمّه عبد الله بن السائب المخزومي، وعن أبي هريـرة وابن عباس، وجابر بن عبد الله، وآخرين، وهو من العلماء الأثبات .انظر سير أعلام النبلاء ٥/١٠٦، وتاريخ الإسـلام ٤/ ١٩٩.

(٣) الحديث في صحيح البخاري ١/٤، لكنّه لم يروَ عن هذا الطريق الذي رواه أبو جعفر الطبري صـاحب الرسـالة. وانظـر المكتفى ص ٦٢٤.

(٤) تمام الآيات:﴿ اقرأ وربّك الأكرم ۞ الذي علّم بالقلم ﴾ العلق / ٣-٤.

(٥) هذا ما قاله أبو حاتم السجستاني: انظر إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢٥، وتهذيب اللغة ١٠/٣٦٥، والبرهـان فـي علـوم القرآن للزركشي ٤/٣١٦.

(٦) أي:حذفت الهمزة والألف من (أ لا)، فبقي لامٌ واحدة من (ألا).

(٧) في الأصل (ألا ألا) تحريف،أثبت صوابه عن مظانّ كلاً.

(٨) قال ابن هشام: (ورأى الكسائيّ وأبو حاتم ومن وافقهما أنّ معنى الردع والزجر ليس مستمرّاً فيها، فزادوا فيها معنىً ثالثـاً يصحّ أن يوقف دونها، ويبتدأ بها، ثمّ اختلفوا في تعيين ذلك المعنى على ثلاثة أقوال: أحدها: للكسائيّ ومتابعيه، قالوا تكـون بمعنى «حقّاً ». والثاني: لأبي حاتم السجستاني ومتابعيه، قالوا: تكون بمعنى «ألا»الاستفتاحيّة. والثالث: للنّضر بـن شُـمَيْل والفراء ومن وافقهما، قالوا: تكون حرف جـواب بمنزلـة «إي»، و«نعـم»، وحملـوا عليـه «كـلاّ والقمـر »فقـالوا: معناه:«إي»«والقمر») مغني اللبيب ٣/ ٦٣-٦٤.وانظر إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٢٢،والتخمير ٤/ ١٦٣،والإتقـان فـي علوم القرآن ١/ ٥٣٨.

وبمعنى «ألا»التي للتنبيه يستفتح بها الكلام بعدما يتمّ الكلام الذي قبلها، كما قال: ﴿كلاّ إنّ الإنسانَ لَيَطْغى﴾ [العلق/٦]، وهذا قول أصحاب الخليل[1] [٤/ب].

وقال قوم من أصحابنا: أَدْخَلَت العربُ «الألف واللام»على «لا»للنفي، لأنّهم أرادوا نفي معقول، فقيل: «ألا»، ثمّ أُدْخِلَت الكاف الزائدة عليها، فسقطت ألف الوصل، فإذا أرادوا الابتداء[2] عوّضوا الكاف من الهمزة.

قالوا: ولا يجوز أن تكون بمعنى«حقّاً»،لأنّها ليست مما يُقام مقام المصدر، لأنّها حرف جاء لمعنى. فهذا قول من تكلّم في تركيبها.

و«ألا»التي هي للتّنبيه تكون مبتدأة، كقوله عزّ وجلّ: ﴿ألا إنّهم يَثْنون صُدُورَهم لِيَستَخْفُوا منه ألا حين يَستَغْشون ثيابَهُم﴾ [هود/٥][3]. ولو قيل في الكلام: «إنهم يثنون صدورهم»لكان مفهوماً. ومنه:﴿ ألا إنهم في مِرْيَةٍ من لقاء ربِّهم ألا إنّه بكل شيءٍ محيطٌ﴾ [فصّلت /٥٤].

ومنه قول عمرو بن كلثوم:[4] [الوافر]

ألا لا يَجْهَلَنْ أحدٌ علينا ... فَنَجْهَلَ فوقَ جهلِ الجاهلينا

ومنه قول امرئ القيس[5]: [الطويل]

ألا انعِمْ صباحاً أيّها الطللُ البالي ... وهلْ يَعِمَنْ[6] من كان في العُصُرِ الخالي

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي أبو عبد الرحمن الأزدي، سيد أهل الأدب قاطبة في علمه وزهده، والغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليله. وكان من تلاميذ أبي عمرو بن العلاء، وهو أول من استخرج علم العروض، وأخذ عنه سيبويه وآخرون توفي سنة «١٧٤ هـ». انظر نزهة الألباء ص٤٥،وإنباه الرواة ١/٣٤١، وأخبار النحويين البصريين ٣٠.

(٢) في الأصل (الابتد) تحريف.

(٣) تمام الآية: ﴿يعلم ما يسرّون وما يعلنون إنّه عليم بذات الصدور ﴾«هود/٥ ».

(٤) ديوانه:ص ١٠١، والبيت في شرح القصائد المشهورات ٢/١٢٥، وفي شرح المعلّقات السبع للزوزني ص ١٧٩، وفي المعلقات العشر للشنقيطي ص ١١٣ .

وعمرو بن كلثوم: هو من بني تغلب، من بني عتّاب، شاعر جاهليّ قديم. وهو قاتل عمرو بن هند ملك الحيرة. انظر الشعر والشعراء ١/٢٣٤، والأغاني ٩/ ١٧٥.

(٥) ديوانه:ص ٢٧، ورواية الديوان: ألا عم . وهل يَعِمَنْ: من وَعَم يَعِمُ وهي في معنى:نعِم يَنْعَم، والبيت في الشعر والشعراء ١/ ١٠٧ .

وامرؤ القيس هو:ابن حُجْر بن عمر الكندي، وهو من أهل نجد، ومن الطبقة الأولى، والديار التي وصفها في شعره كلُّها هي ديار بني أسد. قال لبيد بن ربيعة: أشعر الناس ذوالقروح، يعني امرأ القيس. انظر الشعر والشعراء ١/١٠٥، وطبقات فحول الشعراء ١/ ٥١.

(٦) في الأصل (ينعمن) تصحيف، أثبت صوابه عن الديوان .

فـ«ألا»هذه للافتتاح والتنبيه، كما أنّ«ها»من «هذا وهـذه»للتنبيـه،كمـا قـال النابغـة الذبياني:(1)

ها إنّ تا عِذرَةٌ إنْ لـم تكـنْ نَفَعَـتْ   فإنّ صـاحبها قـد تـاهَ فـي البلـدِ

و«تا»بمعنى «هذه»(2)، ومنه قولك:«هذا زيدٌ»، كأنّ قلتَ: «ذا زيدٌ»، وها: للتنبيه.

وأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿ ألا تُحبُّونَ أنْ يغفرَ الله لكم﴾[النور/٢٢]. فهذه«لا»أُدْخِلَتْ عليها ألف الاستفهام، كما تقول: «ألم أقل لك»؟ فتدخل الألف على حرف النفي(3). ومنه: ﴿ ألايَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك/١٤]، وكذلك: ﴿ أليس الله ذلـك بقـادرٍ [علـى](4) أنْ يُحْيِـيَ المـوتى﴾ [القيامة/٤٠].

وتدخل الألف على الفاء والواو(5) كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ أفلا تعقلون ﴾[البقرة/٤٤]، ﴿ أولا يعلمون﴾ [البقرة /٧٧].ولا يدخلان في التي هي مفتاح كلام(6)، وكذلك في «كلاّ»، ولايكونان عوَضاً. والمعنى: معنى الأمر، كقولك للرجل: «ألا تدخل المنزل»؟ المعنى: «ادخلِ المنزلَ»، كما أنّ قول الله عزَّ وجلّ: ﴿ فَهَلْ أنتم منتهونَ ﴾ [المائدة/٩١] على معنى: فانتهوا.ولا يتكوّن التركيب.

(١) - ديوانه: ٢٨. ورواية الديوان: ها إنّ ذي عذرة إلاّ تكن نفعتْ فإنّ صاحبها مشارك النكد

وقوله: (ها إنّ ذي عذرة)، أهذه معذرة إليك، وتبرؤٌ مما وشيت به عندك. والبيتُ في شرح المعلّقات العشر للتبريـزي ص ٣٣٩، وفي شرح القصائد المشهورات لابن النحّاس ٢/ ١٧٦، واللسان (تا).

والنابغة الذبياني هو: زياد بن معاوية، ويكنّى أبا أمامة، ويقال: أبا ثمامة. وأهل الحجاز يفضّلون النابغـة وزهيـراً. انظـر الشعر والشعراء ١٥٧/١، وطبقات فحول الشعراء ٥١/١.

(٢) قال الليث: «تا وذي لغتان في موضع ذِه، تقول: هاتا فلانة، في موضع هذه، وفي لغة تا فلانة، في موضـع هـذه »انظـر اللسان (تا).

(٣) قال أبو بكر الأنباري في قوله تعالى: (ألا إنّهم هم المفسدون) [البقرة/١٢] في هذا الموضع افتتاح للكلام، كان الأصل فيها «لا»فأُدخلتْ ألف الاستفهام عل «لا»فصارت تقريراً كما قال:﴿ أليس ذلك بقادرٍ علىَ أن يحْيِـيَ المـوتى﴾ [القيامـة/٤٠] إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٤-٤٢٥،وانظر تهذيب اللغة ٣٢٢/١٥، والبرهان ٢٣٥/٤.

(٤) زيادة عن القرآن الكريم .

(٥) قال الهرويّ: (وتدخل ألف الاستفهامِ على ثلاثة أحرف من حروف العطف، وهي الواو والفاء و ثمّ). انظر الأزهيّة فـي علم الحروف ١١٨، والتخمير: ٤/ ١٤٠- ١٤١، وشرح الرضي على الكافية: ٤ / ٣٩١-٣٩٢، والجنى الدا نى: ص ٣١.

(٦) أي:أنّ الواو والفاء لا يدخلان على مفتاح كلا مٍ إلاّ إذا كان المفتاح مبنيّاً على كلام متقدّمٍ، وعندما دخلت ألـف الاسـتفهام عليهما لأصالتها في استحقاق التصدير، وكانْ الأصل تقديم الواو والفاء على الهمزة لأنّهما من الجملـة المعطوفـة. انظـر شرح الرضي على الكافية ٣٩٢/٤، والجنى الداني ٣١.

فإنّ الخليل بن أحمد قال(1): (لن أصلها: لا أنْ [٥/أ]، فحذفوا ألف«لا»، وألف «أن»لكثرته في الكلام،

كما قالوا: «وَيْلُمِّه»(2)،

وكما قالوا: «يومئذ»، وإنّما هو«يوم وإذ»، و«وي لأمّه». فجعلت بمنزلة حرف واحد، كما جعلوا «هلاّ»(3) بمنزلة حرف واحد، وإنّما هي«هل ولا»(4)، فصار فيه معنى التحضيض(5)، وجاز أن تقول:«هلاّ زيداً»(6) على إضمار الفعل، وكذلك: «لولا زيداً»، لأنّه بمعنى «هلاّ»، ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿لولا ينهاهُمُ الربّانيّون﴾[المائدة/ ٦٣] أي: «هلاّ»(7).

وإنّما دعا الخليل(8) إلى أن جعل «لن»مركّباً أنّه وجد حرف نفي لمودوع معناه إياس(9)، تنصب الفعل كنصب «أن»، فقيل له: قد تقول: «أمّا زيداً فلن أضربَ(10)، وزيداً لن أضربَ»، ولو كانت «أن»ماجاز لك تقديم المفعول، فقال: «لن»غيّرتْ عن حال «أن»، فقال:رتّبَ الأسماءَ فجاز فيها ذلك، كما جاز في «لن».وقال غيرُ الخليل(11): «لن»كلمة ليست

(1) انظر قوله: في كتاب العين: ٨/ ٣٥٠، والكتاب ٣/٥، والمقتضب ٢/٨، ومعني الحروف للرمّاني ص ١٠٠، وتهذيب اللغة للأزهري ١٥/ ٣٣٢، والإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٢١٣، ومجمل اللغة لابن فارس ٢/ ٧٩٠، والتخمير ٤ /٨٩، وشرح المفصل لابن يعيش ٨ /١١٢، وشرح الرضي على الكافية ٤/ ٣٨- ٣٩، والبرهان ٤/٢٨٧، ورصف المباني ص ٢٨٥-٢٧٦، والجنى الداني ص ٢٧٠-٢٧١،وتقدّمت ترجمة الخليل ص ٢١.

(2) في الأصل: (وليمه) تحريف، أثبت صوابه عن الكتاب ٣/ ٥ .

(3) في الأصل (هذه) تحريف، أثبت صوابه عن الكتاب ٣/٥ .

(4) الكتاب ٣/ ٥، واللسان (هلل).

(5) انظر الكتاب ٤/ ٢٢٢، وحروف المعاني للزجّاجي:ص ٥، ومعا ني الحروف:ص ١٣٢، ورصف المباني: ص ٤٠٧-٤٠٨، والجنى الداني٦١٤، والصحاح: (هلا) ٦/ ٢٥٦١.

(6) قال سيبويه:(وأمّا ما يجوز فيه الفعل مضمراً ومظهراً، مقدّماً ومؤخّراً، ولا يستقيم أن يُبْتدأ بعده الأسماء، فهلاّ ولولا وألاّ. لو قلتَ:«هلاّ زيداً ضربت، ولولا زيداً ضربتَ، وألا زيداً قتلتَ »جاز. وإنّما جاز ذلك لأنّ فيه معنى التحضيض والأمر) الكتاب ١/٩٨، وانظر معاني الحروف: ص ١٢٣، ١٣٢، ورصف المنباني: ص ٢٩٢، ٤٠٨ .

(7) انظر حروف المعاني: ص ١٢٣، والجنى الداني: ص ٦٠٥-٦٠٦، والدرّ المصون ٤/ ٣٤٢ .

(8) تقدّمت ترجمته ص ٢٢.

(9) لعلّه أراد: المودوع هو المتروك، والإياس هو اليأس، فإذا قلنا: لن أسافرَ، فإنّما نعني نفيّ المتروك مع تيئيس المخاطب من نقيض ذلك .

(10) انظر الكتاب: ٣/ ٥ .

(11) انظر الكتاب ٣/٥، والمقتضب ٢/٨، ومعاني الحروف للرمّاني ص ١٠٠، وتهذيب اللغة للأزهري ١٥/ ٣٣٢، والإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٢١٣، ومجمل اللغة لابن فارس ٢/ ٧٩٠، والتخمير ٤ /٨٩، وشرح المفصل لابن يعيش ٨ /١١٢،

بمركّبة. فقال أصحاب الخليل: لمَ نصبتم بها؟ قالوا كما جزمتم بـــ «لم»، فقالوا: نحن جزمنا بـــ«لم»ومعناها حركة المضارع، لأنّ المعنى غيرُ المضارع، فأنتم نصبتم بـــ«لن».

قال أبو عثمان[1]: والقول في ذلك قول الخليل، والمركب كثير[2].

وقصدنا في هذا الكتاب بيان معنى «كلاّ»في الكلام والقرآن، وقد ذكرنا معناها في الكلام، فأمّا في القرآن فليس في النصف الأول منه «كلاّ»[3]، وأمّا في النصف الثـــاني ففيـــه نيّـــفٌ وثلاثون موضعاً على ما ذكرنامن المَعْنَيَيْن.

فإن قال قائل: لمَ خلا النصف الأوّل من«كلاّ»، ووقع في النـــصف[الثـــاني][4]؟ قلـــت: «كلاّ»نزلت بمكّة والمدينة، وبين مكّة والمدينة، وأهل مكّة كانوا عتاةً، فـــردَعَهُم وزَجَـــرَهُم ونَبَّهَهُم بقوله«كلاّ»، وليس فيما نزل من القرآن بالمدينة «كلاّ»، وجميع ما نزل بالمدينة ثمان وعشرون سورةً.

حدّثنا أبو جعفر قال: حدّثنا عبد الصمد بن المُعَذَّل[5] حدّثنا الواقديُّ[6] قال: حدّثنا إســـحاق بن إبراهيم بن [٥/ب]أبي مسلم[7] عن حميد بن قيس[8] عن مجاهد[9] قال[1]: «نزلت بالمدينة ثمان وعشرون»

وشرح الرضي على الكافية ٤/ ٣٨- ٣٩، والبرهان ٢٨٧/٤، ورصف المبـــاني ص ٢٨٥-٢٧٦، والجنـــى الـــداني ص ٢٧٠- ٢٧١و تقدّمت ترجمة الخليل ص ٢٠.

(١) تقدّمت ترجمة المازني ص ٢٠ .

(٢) في الأصل (كير) تصحيف، أثبت صوابه عن السياق .

(٣) قال الديربيّ في تفسير المنظوم: وما نزَلَتْ كَلاّ بيثرب فاعْلَمَنْ ولم تأتِ في القرآن في نصفه الأعلى
انظر: الجامع لأحكام القرآن ١١/ ١٤٧،وجمال القرّاء وكمال الإقراء ٢/ ٧٢٠، ومغني اللبيـــب ٣/ ٦٥، و فـــتح القريـــب المجيب إعراب شواهد مغني اللبيب ٢/ ٢١٤ . .

(٤) سقطت (الثاني) من الأصل، واستدركتها من السياق .

(٥) عبد الصمد بن المعذَّل بن غيلان بن الحكم العبدي، أبو القاسم، من عبد القيس، ولد ونشأ في البصرة، وكان شاعراً فـــصيحاً من شعراء الدولة العبّاسية، وهو أخ الفقيه أحمد بن المعذَّل، توفّيَ«سنة ٢٤٠هـــ». انظر فوات الوفيات ٣٣٠/٢، وطبقـــات ابن المعتز ٣٣٨.

(٦) تقدّمت ترجمته في ص٢١.

(٧) لم أجد له ترجمة فيما وقفت عليه من المظان.

(٨) حميد بن قيس أبو جعفر الأعرج المكّي، روى عن مجاهد، وروى عنه الثوريّ، وهو ثقة كما قال يحيى بن معـــين، تـــوفّيَ سنة «١٣٠ هـــ»انظر تهذيب الكمال ٣٨٤/٧، وتهذيب التهذيب ٤٢/٣.

(٩) مجاهد بن جَبْر هو:أبو الحجّاج المكّي، مولى السائب بن أبي السائب المخزوميّ، شيخ القرّاء والمفسّرين. روى عـــن ابـــن عبّاس، فأكثر وأطاب، وعنه أخذ القرآن، والتفسير، والفقه، وعن أبي هريرة وغيره. وتلا عليه مجاهد جماعة: مـــنهم ابـــن

سورةً[2]: ﴿البقرة﴾ثمّ﴿الأنفال﴾،ثمّ﴿الأحزاب﴾،ثمّ﴿الممتحنة﴾،ثمّ﴿النساء﴾،ثمّ﴿إذا زلزلت﴾، ثمّ﴿الحديد﴾، ثمّ ﴿الذين كفروا﴾، ثمّ﴿الرعد﴾،ثمّ ﴿هل أتى على الإنسان﴾،ثمّ﴿الطلاق﴾،ثمّ﴿لم يكن﴾،ثمّ ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾،ثمّ ﴿النور﴾،ثمّ ﴿الحج﴾،ثمّ﴿المنافقون﴾، ثمّ﴿المجادلة﴾، ثمّ ﴿الحجرات﴾، ثمّ ﴿يا أيّها النبيُّ لِمَ تُحَرّمُ ما أحلّ الله لكَ﴾،ثمّ ﴿الجمعة﴾، ثمّ ﴿التغابن﴾،ثمّ﴿الحواريون﴾،ثمّ ﴿الفتح﴾، ثمّ (المائدة)، ثمّ﴿التوبة﴾، وغير هذه السور من القرآن نزل بمكّة.

وفي كتاب ابن عبّاس[3]: ﴿الرحمن﴾، و﴿إنّا فتحنا﴾[4].وقد بيّنّا لأي شيء جاء«كلاّ»، فأوّل ذلك: ﴿ أفرأيتَ الذي كفر بآياتنا وقال لأُوتَيَنَّ مالاً وولداً ۞أطّلَعَ الغيبَ أم اتّخذ عند الرحمن عهْداً ۞ كلاّ ﴾ [مريم / ٧٧-٧٩]، هذا التمام[5]، أي: «كلاّ»لم يطّلع الغيبَ ولم يتّخذ عهداً. ثمّ ابتدأ: ﴿ سنكتُبُ ما يقولُ﴾ [مريم/ ٧٩][6].وقال: ﴿ واتّخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزّاً ۞ كلاّ ﴾ [مريم/٨١-٨٢] تامٌّ، أي: لايكون لهم عزّاً، ولا يكون ذلك، ثمّ ابتدأ: ﴿ سيكفرون بعبادتهم ﴾[مريم/ ٨٢][7]. وقال عزّ وجلّ:﴿ قال ربِّ ارجعون[8] ۞ لعلّي أعْمَلُ صالحاً فيما تركت كلاّ﴾[المؤمنون/ ٩٩- ١٠٠][9] تامٌّ، أي: كلاّ لايرجع إلى الدنيا، ولا

كثير الدّاري، وأبو عمرو بن العلاء، وابن مَحَيْص، وحدّث عنه عكرمة وطاووس وآخرون كثيرون. توفّيَ سنة «١٠٤ هـ». انظر سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٤٩، وشذرات الذهب ٢/ ١٩.

(١) أخرج الحديث أبو عبيْد القاسم بن سلام الهروي في فضائل القرآن، قال:(نزلت بالمدينة - الحديث - وذكر ٢٤ سورةً)، وزادها ابن كثير إلى ٢٧ سورةً . انظر فضائل القرآن لأبي عبيد:ص ٣٦٥، وفضائل القرآن لابن كثير: ص ١٨.

(٢) وإليك أرقام هذه السور في القرآن كما وردت في المتن متتابعة: (٢)،(٨)،(٣٣)، (٦٠)، (٤)، (٩٩)، (٥٧)،(٤٧)، (١٣)، (٧٦)،(٦٥)،(٩٨)، (١١٠)، (٢٤)، (٢٢)، (٦٣)، (٥٨)،(٤٩)،(٦٦)، (٦٢)،(٦٤)، (٦١)،(٤٨)،(٥)،(٩).

(٣) ابن عباس هو:عبد اله ابن عباس بن عبد المطّلب أبو العباس، القرشيّ الهاشميّ، ابن عمّ رسولا الله (ص)، حبر الأمّة، وفقيه العصر، وإمام التفسير. ودعا له الرسول (ص) بالحكمة مرتين. توفّي سنة «٦٨ هـ». انظر الإصابة في تمييز الصحابة ٩/٤، والاستيعاب في معرفة الأصحاب ٩٣٣/٣ .

(٤) رقمهما في القرآن:(٥٥)، (٤٨) حسب تسلسلهما في المتن .

(٥) قال أبو بكر الأنباري: (الوقف على كلا جائز، لأنّ المعنى:«لا ليس الأمر كذا». ويجوز أن تقف على قوله: «عهداً »، وتبتدئ:«كلا سنكتب»أي:حقّاً سنكتب). إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٦، و انظر المكتفى في الوقف والابتدا ص ٣٧٦.

(٦) تمام الآية ﴿ ونمُدُّ له من العذاب مدّاً ﴾ مريم/ ٧٩ .

(٧) تمام الآية﴿ ويكونون عليهم ضدّاً ﴾ مريم / ٨٢.

(٨) في الأصل (ارجعوني)، وما أثبتّه كتابة قرآنيّة.

(٩) تمام الآية:﴿ إ نّها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخٌ إلى يوم يبعثون ﴾ مريم/ ١٠٠.

يعمل صالحاً، هذا هو الوجه. و قال قومٌ: ﴿تركتُ﴾ تامٌّ[1]، ثمَّ ابتدأ ﴿ كلاّ﴾ أنّها على معنى ألا ﴿ إنّها كلمةٌ ﴾. وكما قال عزّ وجلّ: ﴿ ألا إنَّهُمْ هُمُ السفهاءُ﴾ [البقرة/١٣]. ومن التمام:﴿ولهم عليَّ ذنبٌ فأخاف أن يقتلون۞ قال كلاّ ﴾ [الشعراء/ ١٤-١٥].[2]أي:ألالايقتلونك[3].ومنه قول أصحابِ موسى: ﴿ إنّا لَمُدْرَكُونَ۞ قال كلاّ ﴾ [الشعراء /٦١-٦٢][4] تامٌّ، أي: لايدركونكم[5].

ومنه: ﴿ أرُونيَ الذين ألْحَقْتُمْ به شركاءَ كلاّ ﴾ [سبأ/ ٢٧]تامٌّ[6]، ثمّ ابتدأ:﴿ بل هو الله﴾[سبأ /٢٧][7]. ومنه: ﴿ يودُّ المجرمُ لو يَفْتَدِي من عذابِ يومئذٍ «بكذا وكذا»ثمَّ يُنْجِيه ۞ كلاّ﴾[8][المعارج /١١-١٥] تامٌّ[9]،أي:لايكون ما يودُّه.

قال أبو عثمان المازني[10]:ويمكن أن يكونَ الوقفُ [٦/أ] ﴿ثُمَّ ينجيه﴾،ثمَّ ابتدأ:﴿ كلاّ إنّها لظى﴾[المعارج/١٥] أي: ألا إنّها لظى. ومنه: ﴿ أيطمعُ كلُّ امرىءٍ منهم أنْ يُدْخَلَ جنّةَ نعيمٍ ۞ كلاّ ﴾[المعارج/٣٨-٣٩]، أي:لايدخلها[11]. قال ابن المعذّل[1]: ويجوز أن يكون في معنى «ألا»، والوقف﴿نَعِيمٍ﴾، ثمّ ابتدأ: ﴿ كلاّ[2] إنّا خلقناهم ممّا يعلمون﴾ [المعارج /٣٩].

---

(١) قال أبو بكر الأنباري:(يجوز أن نقف على «كلاّ »وعلى «تركت »). إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٧. وانظر المكتفى في الوقف والابتدا: ص ٤٠٤.

(٢) تمام الآية ﴿ فاذهبا بآياتنا إنّا معكم مستمعون ﴾ الشعراء /١٥ .

(٣) قال أبو بكر الأنباري:(الوقف على «كلا»لأنّ المعنى: لا ليس الأمر كما ظنوا فا ذهبا، وليس للحق في هذا الموضع معنىً). إيضاح الوقف و الابتد اء ١/ ٤٢٧، و انظر المكتفى ص٤٢٢.

(٤) تمام الآية﴿ إنّ معي ربّي سيهدين ﴾ الشعراء / ٦٢ .

(٥) قال أبو بكر الأنباري: (الوقف على «كلاّ»حسن، لأنّ المعنى: لا لايدركونكم، ولايجوز الوقف على «قال»والابتداء بـ«كلاّ»للمختار لأنّ ما بعد القول حكاية). إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٧، وانظر المكتفى في الوقف والابتدا ٤٢٣ .

(٦) قال أبو عمرو الداني:(تام، أي: لاشريك له ولا يرون ذلك ولا يقدرون عليه). المكتفى في الوقف والابتدا ص ٤٦٥.

(٧) تمام الآية:﴿ العزيز الحكيم ﴾ سبأ / ٢٧.

(٨) تمام الآيات:﴿ وصاحبَتِهِ وأخيهِ ۞ وفَصِيلَتِهِ التي تُؤيه ۞ ومن في الأرض جميعاً ثمّ يُنجيه ۞ كلاّ إنّها لظى ﴾ المعارج / ١٢-١٥ .

(٩) قال أبو بكر الأنباري:(الوقف على «كلاّ»حسنٌ لانّ المعنى:لا لايكون ما يودُّ، ويجوز الوقف على«ينجيه »، والابتداء بـ«كلاّ »على معنى: حقّاً إنّها لظى). إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٧-٤٢٨، وقال أبو عمرو الداني:(الوقف على «كلاّ»تامٌّ في جميع القرآن إذا قُدّرت ردّاً أو نفياً، فإن قُدّ رت تنبيها بمعنى «ألا »، أو قُدّرت بمعنى قولك: «حقّاً »، لم يوقف عليها، ووقف دونها وابتدئ بها). المكتفى في الوقف والابتدا:ص ٥٨٦.

(١٠) انظر المكتفى في الوقف والابتدا:ص ٥٨٦، والجامع لأحكام القرآن ١٨ / ٢٨٧، و تقدّمت ترجمة المازنيّ ص٢٠.

(١١) قال أبو بكر الأنباري:(الوقف الجيد على «كلاّ»، لأنّ معناها:لا لايدخلها. ويجوز أن تبتدئ:«كلاّ إنّا خلقناهم »، على معنى: حقّاً إنّا خلقناهم). إيضاح الوقف والأبتداء ٤٢٨/١، و انظر المكتفى في الوقف والابتدا: ص ٥٨٧ .

ومنه: ﴿ بل يريدُ كلُّ امرىءٍ منهم أن يُؤتَى صُحُفاً مُنَشَّرة ۞ كـلاَّ﴾[المـدثر/٥٢-٥٣] تامٌّ[٣]، ثمَّ ابتدأ فقال: ﴿ إنَّهُ تَذْكِرَةٌ﴾[٤][المدثر/ ٥٤].قال أبو عثمـان[٥]:ويجـوز أن يكـون الوقف ﴿ مُنَشَّرَةً﴾ و﴿يخافون الآخرة ﴾ [المدثر/٥٢-٥٣]، ثمّ تكون «كـلاَّ»فيهـا بمعنـى: ألا﴿بل لايخافون الآخرة﴾، ألا ﴿إنَّهُ تذكرةٌ﴾. ومن التمام: ﴿يقول الإنسانُ يومئذ أين المفرُّ ۞ كلاَّ ﴾ [القيامة /١٠-١١] أي: لافرار، ولا موضع يفرُّ إليه. وقال الرياشـيُّ[٦]: ويمكـن أن يكون﴿ المفرُّ﴾ تاماً ثمَّ يبتدىء: ﴿كلاَّ لاوَزَرَ﴾[٧] [القيامة/١١].عليّ «ألا لاوزر».

باب «كلاّ»بمعنى «ألا»والكلام قبلها[٨] تامٌّ

ومن ذلك قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إنّ علينا بيانهُ﴾[القيامة/١٩]، ثمَّ ابتـدأ فقـال: ﴿ كـلاَّ بـل تُحِبُّونَ﴾ [القيامة/٢٠]، على [معنى][٩]: «ألا»[١٠]﴿بـل تحبـون العاجلـة﴾[القيامـة/٢٠]. وكذلك:﴿ تَظُنُّ[١١] أن يُفعَلَ بها فاقرةٌ﴾[١٢] [القيامة/٢٥]تامٌّ، ثمّ ابتدأ: ﴿ كلاَّ إذا بلغتِ التراقيَ﴾

---

(١) تقدّمت ترجمة أحمد بن المعذّل، وأخيه عبد الصمد بن المعذّل ص٢٠و ٢٣.

(٢) في الأصل (ألا) تحريف، أثبت صوابه عن القرآن .

(٣) قال أبو بكر الأنباري:(تقف على كلاّ، وعلى ما قبلها). إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٨/١، و انظر المكتفى:ص ٥٩٦ .

(٤) تمام الآيات:﴿ كلاّ بل لايخافون الآخرة ﴾ المدثر /٥٣ .

(٥) تقدّمت ترجمة المازنيّ ص٢٠.

(٦) الرياشيّ هو:عباس بن الفرج الرياشي أبو الفضل، كان مولى محمد بن سليمان الهاشميّ، وكان أبوه عبداً لرجل يقـال لـه: رياش، فقيل له الرياشيّ. وكان الرياشي من كبار أهل اللغة، كثيرَ الرواية للشعر، أخذ عن الأصمعيّ، وكان يحفـظ كتبـه، وكتب أبي زيد كلّها، وقرأ على أبي عثمان المازني كتاب سيبويه، وأخذ عنه المبرّد، وأبو بكر بـن دريـد. تـوفّي سـنة «٢٥٧هـ». نزهة الألباء ص١٩٩، وانظر إنباه الرواة ٣٧٦/٢.

(٧) قال أبو بكر الأنباري:(الوقف الجيّد على «لاوزر»، لأنّ فيه تقع الفائدة كأنّه قال:لا جبل يلجؤون إليه. ويجوز أن تقف على ما قبل «كلاّ»وتبتدئ:«كلاّ لاوزر»«على معنى:حقّاً لاوزر». والوقوف على «كلاّ»ليس بمحال)إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٨، وانظر المكتفى: ٥٩٧.

(٨) في الأصل (قلبها) تصحيف، أثبت صوابه عن السياق .

(٩) زيادة عن إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٩/١، ليستقيم الكلام.

(١٠) قال أبو بكر الأنباري:(الوقف على الآخرة حسن، والوقف على «كلاّ »قبيح، لأنّ الفائدة فيما بعدها وهو قوله: «بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة»، ويجوز الابتداء بـ «كلاّ »على معنى:«حقّاً بل تحبون العاجلـة»). إيـضاح الوقـف والابتـداء ٤٢٩/١.

(١١) في الأصل (يظن) تصحيف، أثبت صوابه عن القرآن.

(١٢) قال أبو العباس ثعلب في قوله عزّ وجلّ:(«تظن أن يفعل بها فاقرة • كلاّ »قال:الفاقرة: الداهية من فقرت أنفه، أي حززت أنفه. و«كلاّ »في القرآن كلّه: أي ليس الأمر كما يقولون. الأمر كما أقول أنا). مجالس ثعلب ٢٦٨/١.

[القيامة/٢٦] أي: «ألا»﴿إذا بلغت التراقيَ﴾[1].ومنه: ﴿الذي هم فيه مختلفون﴾ [النبأ/٣]، ثـمّ قال: ﴿كلاّ سيعلمون ﴾ [النبأ /٤] أي:ألا﴿سيعلمون﴾ ثمّ ألا ﴿ سيعلمون﴾[2]. وكذلك: ﴿ كــلاّ سوف تعلمون[3] ۞ ثمّ كلاّ سوف تعلمون ۞ كلاّ لو تعلمون علم اليقــين﴾ [التكــاثر/٣-٥] المعاني: «ألا لا، ألا لا»[4]. ومنه: ﴿ وأمّا من جاءك يسعى۞ وهو[5] يخشى ۞فأنت عنــه تلهّى﴾ [عبس /٨-١٠]، ثمّ قال عزّ وجلّ:﴿ كلاّ إنّها تــذكرةٌ﴾[عــبس/١١]، أي:ألا﴿إنّهــا تذكرة﴾[6]. ومنه:﴿ ثمّ إذا شاء أنشره﴾[عبس/٢٢] تامٌّ[7]، ثمَّ قال:﴿كــلاّ﴾[عــبس/٢٣]، أي: ألا﴿ لمَّا يقضِ ما أمره﴾ [عبس/٢٣]. ومنه: ﴿ في أيِّ صورةٍ ما شاء ركّبك﴾[الانفطــار /٨] الوقف. ثمّ ابتدأ فقال:﴿كلاّ ﴾ [الانفطار/٩]، أي: ألا﴿بل تكذّبون بالــدّين[8]﴾ [الانفطــار/٩]، وكذلك:﴿يوم يقوم الناسُ لِربِّ العالمين[9]﴾[المطفّفين/٦]الوقف. ثمّ قــال:﴿ كــلاّ إنّ كتــاب الفجار لفي سجّين﴾ [المطففين/٧]، على معنى: «ألا»﴿إنّ كتاب الفجار﴾.وكذلك: ﴿أســاطيرُ الأوّلين[10]﴾ [المطفّفين/١٣]، ثمَّ قال:﴿كلاّ﴾ [المطفّفين/١٤]،أي: ألا﴿بل ران﴾، قال[أبــو[1]]

---

(١) قال أبوبكر الأنباري: (الابتداء بــ«كلاّ»على معنى حقّاً إذا بلغت التراقي). إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٩/١،وأجاز الطبري الوقوف على «كلاّ»، على معنى: «يظنّ ألا يعاقب كلاّ، وقال النحاس:أحسبه غلطاً إذ ليس في القرآن حرف نفــي. انظــر تفسير الطبري ٢٩/ ١٤١».

(٢) تمام الآية:(ثمّ كلاّ سيعلمون) النبأ / ٥.

(٣) في الأصل (سيعلمون) تحريف، أثبت صوابه عن القرآن الكريم.

(٤) قال أبو بكر الأنباري:(الوقف على كلاّ قبيح، لأنّ الفائدة فيما بعدها، ولكنّ الوقف على قوله: «ثمّ كــلاّ ســيعلمون »جيــد، ويجوز أن تبتدأ: «كلاّ سيعلمون». على معنى:حقّاً سيعلمون).إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٩/١، وقال أبو عمــر الــداني:(والوقف الكافي البالغ:«ثم كلاّ سيعلمون») المكتفى في الوقف والابتدا: ص ٦٠٤، وانظر و منار الهدى: ص ٢٩٦.

(٥) في الأصل (وهي) تحريف، أثبتّ صوابه عن القرآن الكريم.

(٦) قال أبو بكر الأنباري:(الوقف على«ذكره»وعلى «التذكرة »جيّد. والوقف على «كلاّ »أيضاً جائز، كأنّه قال: «لا ليس هــو هكذا»). إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٢٩-٤٣٠. وقال أبو عمرو الداني:(الوقف علــى «كــلاّ ...»تــامّ، أي :لاتعــرضْ عنهُ).المكتفى:ص ٦٠٨، وانظر، و منار الهدى: ص ٢٩٦.

(٧) قال أبو عمرو:(أنشره: تامٌّ، و «ما أمره »:كاف وقيل: تامّ). المكتفى: ص ٦٠٩، وانظر، و منار الهدى: ص ٢٩٦.

(٨) قال أبو بكر:(الوقف الجيد عل «الدين»وعلى «ركّبك»، والوقف عل «كلاّ»قبيحٌ). إيضاح الوقف والابتداء ١/.٤٣٠. وقال أبوعمرو: (ما شاء ركّبك: الوقف تامّ). المكتفى:ص٦١١، وانظر معاني القرآن للفراء ١/ ٢٣٨.

(٩) قال أبو بكر:(الوقف الجيد على «العالمين »وعلى «سجّين »). إيضاح الوقف والابتداء١/ ٤٣٠، وانظــر المكتفــى٦١١، ومنار الهدى: ص ٣٠٠.

(١٠) قال أبو بكر:(الوقف على «الأوّلين »، وعلى «يكسبون »جيد. والوقف على «كلاّ»أيضاً حسن، لأنّ معناه:«لا ليس الأمــر على ما يظنّ »). إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٣٠، وقال أبو عمرو:(كلاّ ..أي: ليس الأمر كما زعم. ويجوز الابتداء بــ

عثمان: ويمكن في هذا أن يكون الوقف﴿كلاّ﴾، أي: ليست أساطير الأولين، ثمَّ ابتدأ فقال:﴿بل ران على قلوبهم﴾ [المطفّفين/١٤]. ومنه الوقف:﴿سندْعُ الزبانيـــةَ[٢]﴾ [العلـــق/١٨]/ [٦/ب]، والأصل: سندعوا لأنّه خبرٌ، ثمّ ابتدأ فقال: ﴿كلاّ﴾ أي: «لا لا تطعه». وفي سورة ألهـــاكم:« كلاّ كلاّ كلاّ»، والمعاني[٣]: «ألا ألا ألا»، قال: ﴿كلاّ سوف تعلمـــون۞ ثـــمّ كـــلاّ ســـوف تعلمون۞ كلاّ لو تعلون﴾[التكاثر/٣-٤]، وفي سورة الهمزة: ﴿يحـــسب أنّ مالـــه أخلـــده﴾ [الهمزة/٣]الوقف.ثمّ ابتدأ ﴿كلاّ﴾[٤]،أي: «ألا»﴿لَيُنبَذَنَّ في الحطمةِ﴾[الهمزة/٤]. قـــال عبـــد الصمد[٥]:«كلاّ»تامٌّ معناه: «لا لا يخلده»، قال: لأنَّ الآيةَ معناهـــا الزجـــر، ألا تـــرى أنّـــهُ قال:﴿يحسب أنّ ماله أخلده﴾، أي: «لا لا يخلده»، وهو أوضح من الابتداء. ومنه: ﴿بل ران على قلوبهم ما كانوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطفّفين/١٤]، ثمَّ ابتدأ فقـــال:﴿كَـــلاًّ إنَّهـــم عـــن ربّهـــم﴾ [المطفّفين/١٥]،أي: «ألا»﴿إنهم عن ربِّهم يومئذ لمحجوبون﴾[المطفّفين/١٥]. وكذلك: ﴿هذا الذي كُنْتُم به تُكَذِّبون﴾[المطفّفين/١٧] الوقـــف. ثـــمّ ابتـــدأ:﴿كـــلاًّ﴾، أي:«ألا»﴿إنَّ كتـــاب الأبرار[٦]﴾ [المطفّفين/١٨]. وقوله عزّ وجلّ: ﴿ربِّي أهـــانـنِ﴾[الفجـــر/١٦] الوقـــف. ثـــمَّ

«كلاّ»على معنى «ألا »، وكذلك سائر ما في القرآن من ذكر «كلاّ»يجوز الابتداء بها على تأويـــل «ألا»، ويجـــوز أيـــضاً الوقف عليها بتأويل «لا»لأنّها حرف نفي وردّ وردعٍ وزجرٍ).المكتفى ٦١٣.وانظر منار الهدىص ٣٠٠.

(١) سقطت (أبو) من الأصل، أثبتّها عن السياق.
تقدّمت ترجمة المازنيّ ص ٢٠.

(٢) قال أبو بكر: (الوقف على «الزبانية »، والابتداء «كلاّ لا تطعه »). إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٣٢. وانظر المكتفـــى:ص ٦٢٥، ومنار الهدى:ص ٣٠٦.

(٣) قال أبو بكر:(ألهاكم ثلاثة مواضع الوقف فيهنّ على ما قبل «كلاّ»لأنّ معناهنّ «حقّاً »). إيـــضاح الوقـــف والابتـــداء ١/ ٤٣٢.و قال أبو عمرو: (... المقابر:كافٍ، وقيل: تامٌّ، ثمّ تبتدأ «كـــلا»بمعنـــى «ألا»، علـــى التهديـــد الوعيـــد و وقيـــل «التمام»«كلا»أي: لاينفعكم التكاثر، ومثله:«علم اليقين »، والمعنى: «لو تعلمون علم اليقين ما ألهاكم التكاثر»فحذف الجواب لمعرفة المخاطبين به). المكتفى: ص ٦٢٧-٦٢٨. وانظر منار الهدى: ص٣٠٨ .

(٤) قال أبو بكر:(وقوله «يحسب أنّ ماله أخلده ٠ كلاّ »الوقف الجيد على «كلاّ »أي: لا لـــم يخلـــده. ويجـــوز الوقـــف علـــى «أخلده»، والابتداء «كلاّ لينبذنّ »أي: «حقّاً لينبذنّ »). إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٣٢. وانظر المكتفى: ص ٦٢٨، ومنار الهدى: ص ٣٠٨.

(٥) تقدّمت ترجمته ص٢٣.

(٦) قال أبو بكر : (الوقف على:«الأولين »وعلى«يكسبون »جيد. والوقف على «كلا»أيضاً حسن لأنّ معناه «لا ليس الأمر علـــى ما يُظَنّ »وتبتدأ أيضاً: «كلاّ ..لمحجوبون »أي:حقّاً. والوقف على«كلا»هنا قبيح. وكذلك:«ثمّ يُقال هذا الذي كنتم به تكذّبون ». الوقف على «تكذّبون »والابتداء:«كلا إنّ كتاب الأبرار»أي:«حقّاً إنّ كتاب الأبرار» ٠ والوقف على «كلاّ»هنـــا قبـــيح) إيضاح الوقف والابتداء ١/٤٣٠-٤٣١. وانظر المكتفى: ص ٦١٤.

ابتدأ:﴿كَلاَّ(١) بل لا تُكْرِمون(٢) اليتيم﴾ [الفجر/١٧]، وقوله عزَّ وجلَّ:﴿حُبّاً جمّاً﴾[الفجر/٢٠]. ثمّ ابتدأ: ﴿كلاَّ﴾، على معنى: «ألا»﴿إذا دُكّتِ الأرضُ دكّاً دكّاً(٣)﴾ [الفجر/٢١].ابتدأ ﴿ كلاّ إذا بلغت التراقيَ﴾[القيامة /٢٦].

والأصل في هذا الباب الحديثُ(٤) الذي رويناه في كتابنا هذا، أنَّ أولَ شيءٍ نزل به جبريل عليه السلام من القرآن خمس آيات من سورة «العلق»مكتوبة في نمط(٥).

هذا رواه بعضهم، فَلَقّنَها(٦) النبي صلّى الله عليه وسلّم آيةً آيةً، والنّبي صلّى الله عليه وسلّم يتكلّم بها كما تلقّنه، فلمّا قال ما لم يعلم طوى النَّمَطَ، فهذا وقف بيّن، لا يكون أبينَ منه.ثمّ أنزل الله بعد ذلك:﴿كلاّ إنّ الإنسان لَيَطغى(٧)﴾ [العلق/٦]، وكذلك في هذه السورة(٨):﴿ ألمْ يعلمْ بأنَّ الله يرى﴾[العلق/١٤]، ثمَّ قال: ﴿كلاّ﴾، مبتدئاً: «ألا»﴿لَئِن لم ينتهِ لنسفعاً(٩) بالناصية۞ ناصية﴾ [العلق/١٥-١٦]، فالعمل في الابتداء بها بمعنى:«ألا»، هذا الخبر مع ما ذكرناه من الشعر.

تمّ الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، والحمد لله أوّلاً وآخراً. وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم/[٧/أ].

(١) زيادة عن القرآن.

(٢) في الأصل (يكرمون)تصحيف، أثبت صوابه عن القرآن.

(٣) قال أبو بكر الأنباري :(و قوله:«فيقول ربّي أهانن .كلاّ »، والوقف على «كلاّ »جيد على معنى، لا ليس الأمر كم تظنّ، والو قف على «أهاننِ »جيد. ثمّ تبتدأ: «كلاّ بل لا تكرمون اليتيم »أي:حقّاً «بل لا تكرمون اليتيم ». ومثله: «وتحبون المال حبّاً جمّاً »الوقف على «جمّاً »، والابتداء: «كلاّ إذا دكّتِ »أي:حقّاً إذا دكّت، ويجوز الوقف على «كلاّ »على معنى:ليس الأمر كما تظنّون في محبّته) إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٣١، وانظر:المكتفى: ص ٦١٩، ومنار الهدى:ص ٣٠٤ .

(٤) جاء الحديث في فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١٣/ ٣٥٧، و إيضاح الوقف والابتداء ١ / ٤٢٥ كما ورد في المتن. و روى أبو عمرو الداني الحديث بسند متّصل ... عن ابن عباس قال:«الحديث ». المكتفى: ص ٦٢٤.

(٥) النمط: ظِهارة الفراش، وقيل:ضرب من الثياب المصبّغة، والنمط: الطريقة. اللسان (نمط)، و انظر النهاية في غريب الحديث والأثر٥/ ١١٩ .

(٦) جاءت: (فلقيها) الأصل . تحريف .

(٧) قال أبو بكر:(سمعت أبا العباس يقول:لا يوقف على «كلاّ»في جميع القرآن لأنّها جواب، والفائدة تقع فيما بعدها. واحتجّ السجستاني في أنّ «كلاّ»بمعنى «ألا»بقوله: «كلاّ إنّ الإنسان ليطغى»قال:«ألا إنّ الإنسان »). إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٥/١.

(٨) قال أبو بكر:(الوقوف على «يرى »حسن. والوقوف على «كلا»رديء) إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٤٣٢ .

(٩) في الأصل (فلنسفعن) تحريف، أثبت صوابه عن القرآن

ثبت المصادر والمراجع

١- ابن فارس اللغوي، منهجه وأثره في الدراسات اللغوية، تأليف أمين محمد فاخر، طبع في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١ ١٩٩م.

٢- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، تح د/ مصطفى البغا، دار ابن كثير ودار العلوم الإنسانية، ط٢ ١٩٩٣م.

٣- أدب الكاتب لابن قتيبة تح د/محمد الدالي، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٢م.

٤- الأزهية في علم الحروف لـ «علي بن محمد النحوي الهروي»تح، عبد المعين ملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط١٩٨١/٢

٥- أساس البلاغة للزمخشري تح عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت- لبنان .

٦- إصلاح المنطق لابن السكّيت تح أحمد محمد شاكر و عبد السلام هارون ط٤، دار المعارف، القاهرة .

٧- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.

٨- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث، بيروت .

٩- الاقتضاب شرح أدب الكتاب، تح مصطفى السقّا وحامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.

١٠- إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي،تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية١٩٥٠ م.

١١- الإقليد في شرح المفصّل لـ تاج الدين أحمد بن محمود بن عمر الجَنْدي، تح ودراسة د/محمود أحمد أبو كتّة الدراويش، جامعة الإمام محمد بن سعودالإسلاميّة، الرياض ط١، ٢٠٠٢م.

١٢- الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات الأنباري، تح محيي الدين عبد الحميد.

١٣- أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، لابن هشام، تح محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السعادة بمصر، ط٥، ١٩٦٧م.

١٤- الإيضاح في شرح المفصّل لابن الحاجب تح د/موسى بناي العليلي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة العاني بغداد.

١٥- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ، لأبي بكر بن الأنباري تح محيي الدين الرمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧١م.

١٦- البرهان في علوم القرآن، للزركشي تح محمح أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة بيروت.

١٧- البيان في إعراب غريب القرآن لابن الأنباري تح د/طه عبد الحميد طه،مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصريّة العامة للكتاب،١٩٨٠م.

١٨- تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي تح عبد الستار أحمد فرّاج وآخرين،الكويت .

١٩- تاريخ الأدب العربي لـ بروكلمان، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر.
٢٠- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية بيروت .
٢١- تحفة الملا في مواضع «كلاّ»لأبي بكر محمد بن علي النحوي المعروف بابن المحلّي، تح د/طه محسن، مجلّة المورد العراقيّة، العدد الثاني، مجلد ١٥٨/١٧.
٢٢- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك، تح محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧ م.
٢٣- تفسير البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي معوّض، وآخرين، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط١ ١٩٩٣م .
٢٤- تفسير الطبري،لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة بيروت ١٩٩٢م.
٢٥- تفسير الثعالبي الموسوم بجواهر الحسان، للثعالبي، مؤسسة الأعلمي بيروت.
٢٦- تفسير فتح القدير للشوكاني، اعتنى به وراجع أصوله يوسف الغوش، دار المعرفة بيروت لبنان،ط٢، ٢٠٠٤م.
٢٧- تفسير الكشّاف للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.
٢٨- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، تح مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلميّة،بيروت ١٩٩٤م
٢٩- تهذيب الكمال في أسماء الرجال تح بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت ط٢، ١٤٠٠هـ .
٣٠- تهذيب اللغة للأزهري، تح عبدالسلام هارون، ومراجعة محمد علي النجّار.
٣١- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان، ١٩٨٥م.
٣٢- الجيم لأبي عمرو الشيباني، تح /إبراهيم الإبياري وآخرون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٥م
٣٣- جمال القراء وكمال الإقراء، للإمام السخاوي، تح مروان العطيّة و محسن خرابة، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٩٧م.
٣٤- جمهرة اللغة لابن دريد،تح د/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط١ ١٩٨٧م.
٣٥- الجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي، تح د/فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت -لبنان، ط١ ١٩٩٢م .
٣٦- الجيم لأبي عمرو الشيباني، تح أ. عبد الكريم العزباوي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٥م.

٣٧- حروف المعاني للزّجاجي، تح د/علي توفيق الحمد، جامعة اليرموك الأردن، مؤسسة الرسالة، دار الأمل، ط١ ١٩٨٤م.

٣٨- خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب لـ عبدالقادر البغدادي، تح وشرح عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع بالقاهرة ط٢ /١٩٨٤م.

٣٩- الخصائص لابن جنّي، تح محمد علي النجّار، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.

٤٠- دراسات لأسلوب القرآن الكريم، تأليف: محمد عبد الخالق عظيمة،دار الحديث، القاهرة.

٤١- ديوان ابن الدمينة، برواية أبي العباس ثعلب، ومحمدبن حبيب، تح أحمد راتب النفّاخ، دار العروبة بمصر ١٩٥٩م.

٤٢- ديوان أبي تمّام، شرح الخطيب التبريزي، تح محمد عبه عزّام، دار المعارف بيروت ١٩٨٣م.

٤٣- ديوان الأعشى، شرح وتعليق د/ محمد محمد حسين، المكتب الشرقي للنشر والتوزيع، بيروت لبنان ١٩٦٨ م.

٤٤- ديوان امرىء القيس، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٥.

٤٥- ديوان أميّة بن أبي الصلت، صنعة د/ عبد الحفيظ السطلي، ط٣، ١٩٧٧م.

٤٦- ديوان العجّاج، برواية الأصمعيّ، تح د/ عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس ١٩٧١م.

٤٧- ديوان عمرو بن كلثوم، صنعة الدكتور علي أبوزيد، دار سعد الدين،ط١، ١٩٩١م.

٤٨- ديوان النابغة الذبياني، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة ط٢.

٤٩- ديوان يزيد بن الطثريّة، صنعة د/ناصر الرشيد، دار الوثبة، دمشق.

٥٠- رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي،تح أحمد محمد الخرّاط، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق.

٥١- سير أعلام النبلاء للذهبي، أشرف على تحقيقة شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٨ م.

٥٢- شذرات الذهب لابن العماد، تح محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق -بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٥٣- شرح أبيات مغني اللبيب،صنّفه عبد القادر البغدادي، تح عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقّاق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨١م.

٥٤- شرح التسهيل لابن مالك، د/ عبدالرحمن السيد، و د/محمد بدوي المختون، دار هجر، ط١، ١٩٩٠م.

٥٥- شرح ديوان جرير، بشرح محمد بن عبد الله الصاوي، مكتبة دار الحياة بيروت.

٥٦- شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، الهيئة العامة المصرية للكتاب طـ٢، ١٩٦٤م.

٥٧- شرح ديوان ذي الرمّة، تح عبد القدّوس أبو صالح،مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق ١٩٧٣م.

٥٨- شرح الرضي على الكافية،تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس،كلية اللغة العربي والدراسات الإسلامية، ١٩٧٨م.

٥٩- شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلّقات لابن النحاس، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان.

٦٠- شرح كلاّ وبلى ونعم، لمكي القيسي، تح أحمد حسن فرحات،دار المأمون للتراث بدمشق ١٩٨٣م.

٦١- شرح المعلقات السبع للزوزني، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢ م.

٦٢- شرح المفصّل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير للخوارزمي، تح د/عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٠م.

٦٣- شرح المفصّل لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي القاهرة.

٦٤- شرح مقامات الحريري للشريشي، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة العربية الحديثة القاهرة، مطبعة المدني.

٦٥- الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تح أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٥٨م.

٦٦- الصاحبي لابن فارس، تح السيد أحمد صقر،مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

٦٧- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) للجوهري، تح أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت.

٦٨- صحيح البخاري للبخاري، ضبطه ورقّمه، د/مصطفى ديب البغا، نشر وتوزيع، دار ابن كثير، ودار اليمامة، دمشق بيروت، ط١٩٩٣م.

٦٩- طبقات فحول الشعراء، لابن سلام الجمحي، تح محمود محمد شاكر، دار المدني القاهرة ١٩٧٤م.

٧٠- العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، تح د/ محمد مهدي المخزومي، و د/إبراهيم السامرّائي، مؤسسة دار الهجرة إيران، ط٢.

٧١- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، مكتبة المتنبي القاهرة .

٧٢- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة بيروت.

٧٣- فتح القريب المجيب إعراب شواهد مغني اللبيب، تأليف الشيخ محمد علي طه الدرّة، مكتبة الرازي، دمشق ١٩٨٤

٧٤- فضائل القرآن لابن كثير الدمشقي، تح د/ محمد إبراهيم البنّا، جدّة وبيروت، ١٩٨٨م.

٧٥- فهرس مخطوطات الظاهرية، علوم القرآن، صلاح الدين الخيمي، مجمع اللغة العربيّة بدمشق.

٧٦- فوات الوفيات، لـ محمد بن شاكر الكتبي، تح الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت ١٩٧٣م.
٧٧- الكامل في التاريخ لابن الأثير، تح نخبة من العلماء، دار الكتاب العربي بيروت.
٧٨- الكتاب لـ سيبويه، تح عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.
٧٩- لسان العرب لابن منظور المصري، بيروت ط١، ١٩٩٠م.
٨٠- اللمع في العربية لابن جني، تح د/ محمدمحمد شرف، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط١، ١٩٧٩م.
٨١- مجمل اللغة، لابن فارس تح زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٤م.
٨٢- المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل، السعودية جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة.
٨٣- معاني الحروف للرماني، تح د/عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
٨٤- معاني القرآن للزجّاج، تح د/ عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
٨٥- معاني القرآن للفراء، تح أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار،الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٠م.
٨٦- معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، صنّفه محمد حسن الشريف، مؤسسة الرسالة بيروت ط١، ١٩٦٦.
٨٧- معجم الأدباء لياقوت الحموي، دار الفكر دمشق، ط٣، ١٩٨٠م.
٨٨- المعلّقات العشر للشنقيطي، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م.
٨٩- مغني اللبيب عن كتب الأعريب لابن هشام الأنصاري، تح وشرح د/ عبد اللطيف الخطيب، الكويت، ط١، ٢٠٠٠ م.
٩٠- المفصل في علم العربيّة للزمخشري، دار الجيل، بيروت -لبنان، ط٢.
٩١- المفضليّات للمفضل الضبّي، تح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دارالمعارف، القاهرة.
٩٢- مقاييس اللغة لابن فارس تح عبد السلام هارون، مكتب الإعلام الإسلامي في طهران، ١٤٠٤هـ.
٩٣- المقتضب للمبرد،تح محمد عبدالخالق عضيمة، وزارة الأوقاف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٤م.
٩٤- المكتفى في الوقف والابتداء، لأبي عمرو الداني في كتاب الله عزّ وجلّ،تح د/يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة بيروت ط١، ١٩٨٤م.
٩٥- منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، للأشموني، دار المصحف دمشق، ١٩٨٣.

٩٦- نزهة الألباء، لأبي البركات ابن الأنباري، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة١٩٦٧م.
٩٧- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير تح محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية.
٩٨- هديّة العارفين في أسماء المؤلّفين لـ إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث بيروت.
٩٩- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للسيوطي، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ود/عبد العال سالم مكْرَم، دار البحوث العلميّة، الكويت.

أدب الرسائل في مملكة بلنسية في القرن الخامس الهجري

د. عدنان محمود عبيدات(*)

المقدمة:

يتناول هذا البحث أدبَ الرسائل في مملكة بلنسية، والبلنسيّ من الأدباء هو كلّ من عـاش في بلنسية من حيث الولادة والسكن، ومنهم –وهم قلّة – ممن ارتحلوا إليها، واعتبرتُ كـلّ رسالة كُتبت في بلنسية وأعمالها هي بلنسيّة، لأنها عاشت أحداث المملكة، وقد امتـدت هـذه الفترة من بداية القرن الخامس إلى الربع الأول من القرن السادس الهجري.

اعتمدتُ في جمع مادة البحث على مصادر متعددة ،أهمها كتاب «الذخيرة» الـذي جمـع معظم الرسائل الأدبية الأندلسيّة، واتّكأت قليلاً على «القلائد»، ووجـدت بعـض الرسـائل المتفرقة في «نفح الطيب» وفي «خريدة القصر» و«المُغرب في حلى المَغرب».

تناول البحث الرسائل الأدبية في الفترة المذكورة، وظهرت في أنواع عدة أهمها:

(*) باحث وكاتب من الأردن.

١ – الرسائل الاجتماعية، حيث صوّرت الواقع الاجتماعي في المملكة، والعلاقات السياسيّة بين مدن الطوائف و بعض الأحداث والمحاولات الانقلابية .

٢ – رسائل الجهاد ضد الفرنجة، بيّن فيها أصحابها الأعمال التي قام بها الفرنجة ضد المسلمين، والدعوات المختلفة والكثيرة لاستنهاض الهمم للجهاد .

٣ –رسائل الوصف، ومنها وصف الرحلات، وقد أبدع الأندلسيون فيها، لتأثرهم بالبيئة الأندلسية الجميلة، واستمتاعهم بأحضانها .

٤ – الرسائل الإخوانية، و تشعبت في :

١ – رسائل المديح والمودة . ٢ – رسائل التهنئة .

٣ – رسائل العتاب . ٤– رسائل الرثاء والتعازي .

و أشرت في نهاية البحث إلى العلاقة بين النثر المشرقي والنثر المغربي، وحاولت أن أبيّن أننا لا نستطيع أن نجعل منهما أدبين منفصلين، بل هما أدب واحد يكملان بعضهما البعض . واستعرضت خصائص الرسالة في هذه الفترة، و ختمت البحث بتوضيح جملة من النتائج والملاحظات .

الفصل الأول : **الرسائل الأدبية أنواعها وموضوعاتها** :

١ـ الرسائل الاجتماعية :

دبَّ الضعف في أوصال الدولة الأموية في الأندلس، فاستقلّ رؤساء الطوائف بالإمارات التي يحكمونها، وكان التنافس بين هؤلاء الملوك على أشدّه في السياسة والأدب والفن والعمارة، فشجّعوا الشعراء والكتّاب والمغنين والفنانين[١] . وعلى الرغم من ذلك فقد تميّز عصرهم بالتفكك وعدم الاستقرار، وانتشر الانحلال السياسي والاجتماعي، «وقد قاسى الشعب الأندلسي في ظل طغيان الطوائف كثيراً من ضروب الاضطهاد والظلم، ولم يكن ذلك قاصراً على متاعب الفوضى الاجتماعية الشاملة التي كان يعيش في غمارها، وانقلاب الأوضاع في سائر مناحي الحياة، وتوالي الفتن والحروب الداخلية، ولكنه كان يقاسي في الوقت نفسه من جشَع أولئك الأمراء الطغاة، الذين كانوا يجعلون من ممالكهم ضياعاً خاصة يستغلونها بأقسى الوسائل وأشنعها، ويجعلون من شعوبهم عبيداً يستصفون ثرواتهم، وثمار كدّهم، إرضاء لشهواتهم في إنشاء القصور الباذخة»[٢]، وكان القرن الخامس –مجال بحثنا – من أكثر القرون اضطراباً في الأندلس، فقد كثرت المشاحنات والخصومات داخل المملكة

(١) في الأدب الأندلسي : جودت الركابي، ص ٢٣ – ٢٤ .

(٢) دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي : محمد عنان ،٤٠٥.

الواحدة، واشتعلت الفتن والحروب بين ملوك الطوائف أنفسهم، ولا ننسى تهديد الفرنجة المستمر للوجود العربي الإسلامي هناك ؛ الذي لم يخلصهم منه إلاّ المرابطون (١).

لقد صوّرت الرسائل الأدبيّة الحياة الاجتماعية المضطربة والظروف القاسية التي عاشتها الطبقة المحرومة البائسة في الأندلس، فاجترأ القوي على الضعيف، ونقلت من جانب آخر انشغال الحكام والطبقة المترفة بالملذات والترف والمجون (٢)،واختار كثيرون الجواري والإماء لتربية أبنائهم، يقول الوزير الكاتب أبو المطرّف بن مثنى (٣)في ردّه على أبي الفضل محمد بن عبد الواحد البغدادي (٤)في إحدى رسائله :«فلم يقرعْ سمع ابن من أبناء خاصتنا عند ميلاده، ولا خامر طبع الرضيع منهم في مهده ؛ إلاّ كلام أمَة لكعاء، أعجمية خرقاء ......ولا ارتضع إلاّ ثديها، ولا اكتسب إلاّ عيّها ولا سكن إلا في حجرها ، ولا مرن إلاّ بتدبيرها»(٥).

لقد واكب أدب الرسائل الحياة الاجتماعيّة مواكبة دقيقة، فكان الناس – كما يظهر في هذه الرسائل – في قلق دائم، وفي شكوى مستمرة ،تلاحقهم المحن والأهوال، ويتبعهم العنت والضيق والبلاء في أهليهم وأموالهم وأوطانهم، يقول أبو المطرّف بن مثنى في إحدى رسائله: «وقد كنت مررت ببلاد ....قد نضبتْ في رباعها مياه الأمانة والأمان، ونبعت بين أهلها عيون الخيانة والبهتان، وضعف حبل الديانة فيهم والإيمان» (٦). وصوّر لنا ابن عبد البر(٧) جانباً مهماً من جوانب الضياع والأنانيّة وحب السلطة في تلك

(١) انظر : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : ابن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس، ق١، م١، ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : ابن بسام الشنتريني، ق٣، ص٧٦١، رسالة أبي جعفر بن أحمد الداني في وصف قصور المعتمد بن عباد وانظر : البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر : إسماعيل الشلبي ص ٣٧.

(٣) هو الوزير أبو مروان عبد الرحمن بن أحمد بن مثنى، من أهل قرطبة ،سكن بلنسية، كان كاتبا للمأمون بن ذي النون صاحب طليطلة بعد انفصاله عن المنصور عبد العزيز بن أبي عامر ن وأعان على فتح بلنسية، ت ٤٥٨هـ . انظر : خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب والأندلس : العماد الأصفهاني، قسم ٢/٤ تحقيق عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم ٢/٤٤٣، وانظر : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق٣، م١، ص ٤٠٩.

(٤) كان شاعراً وناثراً، وهو من بيت أدب وعلم، استقر بطليطلة وتوفي فيها سنة ٤٥٣هـ . انظر : جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس : أبو عبد الله محمد الحميدي، ص ٧٣.

(٥) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة . ق٣، م١، ص٤١٤ .

(٦) المصدر نفسه ق٣، م١، ٤١١.

(٧) ذو الوزارتين، أبو محمد عبد الله الحافظ بن عبد البر النمري، كان كاتباً بارعاً، عمل في بلاط المعتضد بن عباد، غير أنه نقم عليه، فاضطر إلى عزله، ت ٤٥٨ هـ . انظر : الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، ق٣، م١، ص١٢٥. وانظر : المغرب في حلى المغرب : ابن سعيد الأندلسي، تحقيق شوقي ضيف، ص٤٠٢/٢، وانظر : قلائد العقيان ومحاسن الأعيان: أبو نصر ابن خاقان الإشبيلي، تحقيق حسين خريوش، ص٥٣٨/٢.

الفترة، وكيف تزايدت الأطماع على الحكم حتى صارع الابنُ أباه، وقاتَلَ الأخ أخاه، وتحدّث الكاتب عن محاولة إسماعيل [1]بن المعتضد [2]انتزاع الحكم من والده، ساعياً إلى خلعه والقضاء عليه، مما دفع الوالد إلى قتل ابنه بعد انكشاف مؤامرته ،وأمَر بكتابة الرسائل إلى ملوك الأندلس ،بيّن فيها ظروف الحدث ومبرراته، يقول ابن عبد البر في رسالة عن المعتضد :«إن الغبيّ العاقّ اللعين ......إسماعيل ابني بالولاد لا بالوداد، ونجلي بالمناسب لا بالمذاهب، كنت قد ملت بهواي إليه، وقدّمته على من هو أسنّ منه، وحبّك الشيء يعمي ويصمّ، والهوى يطمس عين الرأي»[3]. ووصف الكاتب بعد ذلك مراحل تنفيذ المؤامرة بدقة كبيرة، فبعد أن بيّن مقدار الدلال والعناية التي أولاهما له أحسّ الولد بهذا الاهتمام، فطغى وكفر بالنعمة ،و أحب أن ينفرد بالسلطة، ومعه قرناء السوء، وعفا عنه والده أول مرة لكنه لم يرعوِ، ثمّ صوّر كيف لاحقه، وكيف وقع الجميع في قبضته، يقول ابن عبد البر على لسان والده: «وأقمت حدود الله تعالى على الجميع منهم ، وأنفذت حكمه العدل فيهم، فاعجب يا سيّدي لأبناء الزمن، وأبناء الفتن، وانقلاب الابن المقرّب الودود إلى حال الولد الحَسود»[4] وقال ابن بسّام : «ولما أنشأ أبو محمد رسالته المقدّمة الذكر تناغت له لمّة من كتاب العصر لمعارضتها»[5].

ولابن عبد البر رسالة أخرى صوّر فيها غدر الأخ لأخيه، بعثها عن ابن مجاهد [6] إلى ابن أبي عامر[7] يعلمه بغدر أخيه حسن[8] له، ويذكر أنه قد أخذ البيعة من «حسن» راضياً، لكنّه غيَّر نواياه، وتآمر مع المعتضد بن عبّاد، يقول: «فما آن لمداد عهده أن يجفّ، ولا حان ليد عاقده أن تنحرف، حتى داخل صاحب إشبيليّة ، فأنفذ إليه رجلاً يدعى سَلَمَة من جنده

---

(١) هو إسماعيل بن عباد، قتله أبوه سنة ٤٤٩هـ لأنه هم باغتياله، وكان مرشحا لخلافة والده، انظر : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب : ابن عذارى المراكشي، ٢٤٤/٣.

(٢) هو المعتضد بن عباد بن محمد بن إسماعيل بن عباد، ولي الأمر بعد وفاة أبيه القاضي سنة ٤٣٣هـ، واستولى على غرب الأندلس سنة ٤٤٣هـ، توفي سنة ٤٦١هـ، انظر : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ٢٠٤/٣.

(٣) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق٣ ،م١، ١٣٨- ١٣٩ .

(٤) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : ق٣، م١، ١٤٠-١٤١ .

(٥) المصدر نفسه : ق١، م١، ص ١٥٢ وما بعدها .

(٦) هو إقبال الدولة علي بن مجاهد، حكم بعد والده ن هاجمه ابن هود، واستولى على دانية سنة ٤٦٨هـ . انظر : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ١٤٦/٤.

(٧) هو المنصور عبد العزيز بن الناصر بن المنصور، تولى شؤون بلنسية سنة ٤١٧هـ، ت سنة ٤٥٢هـ ، النظر : المغرب في حلى المغرب ٣٠٠/٢.

(٨) هو ابن مجاهد، لقب ب " سعد الدولة " انظر : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ١٥٧/٣.

«ليتصرف على إرادته»،[1] ثم يوضح كيفية المؤامرة، وكيف أنّ العناية الالهيّة هي التي أنقذته، يقول: «فما استيقظت إلاّ لصفح صفائحهم تصلت عليّ، ولا انتبهت إلا لضوء رماحهم تشرع إليّ إلاّ أن الله كان بإزائي ظهيراً .....» [2]، ويصف الكاتب على لسان ابن مجاهد حال أخيه، فقد كان يرفل بالنعمة والعزّة، لكنّ الأماني غدرت به حتى قضت عليه، وقد ختم رسالته بالآيات القرآنيّة التي تناسب الموضوع .

لقد عبرت الرسائل الأدبية عن كثير من الفتن والاضطرابات الداخلية، وصوّرت الخصومات السياسية التي كانت تصطرع في الأندلس، كما نقلت لنا جوانب مهمة عن حروب الممالك الأندلسيّة بعضها مع بعض، وكان بعض الكتاب يهنئون رؤساءهم وملوكهم بالانتصارات التي كانوا يحرزونها على منافسيهم من رؤساء الإمارات الأندلسيّة الأخرى، ومن ذلك رسالة لأبي محمد بن عبد البر عن مجاهد العامري[3] إلى المعتضد بن عباد مهنئاً إياه بأخذ «شلب» [4]، يقول : «أعزز به من صنيع جميل،صنيع الله لك بحصول قاعدة «شلب وذواتها في قبضتك»[5].

لقد صورت الرسائل الاجتماعية في الأندلس في القرن الخامس الهجري كثيراً من جوانب الحياة فكانت –كما ظهر – قائمة على الحروب والاحتلال، وعلى التحالفات والخصومات داخل المملكة الواحدة أو في علاقات الممالك بعضها مع بعض، وكانت من الأسباب الأساسية في التعجيل في نهاية الحكم وإشاعة الفوضى .

٢ – رسائل الجهاد ضد الفرنجة

انشغل المسلمون في الأندلس –في هذه الفترة – بخلافاتهم الداخلية، في حين كان الفرنجة يعدّون العدّة للفتك بهم، حتى كانت الفرصة سانحة، فساروا – يدفعهم تعصبهم الديني – بجحافل جرّارة يدمرون كل شئ، ويقتلون كلّ كائن حيّ، «ولم يزل ثغر الأندلس يضعف والعدو يقوى، والفتنة بين أمراء الأندلس –قبّحهم الله – تستعر إلى أن كلَب العدو على

---

(١) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق٣، م١، ص١٧٠.

(٢) المصدر نفسه ق٣، م١، ١٧٠.

(٣) هو الموفق مجاهد بن عبد الله ،ملَك الجزر ميورقة وأخويها، واقتطع دانية في عصر ملوك الطوائف ،شاع العلم في حضرته . انظر : البيان المغرب ٣/١٥٥.

(٤) مدينة في غربي الأندلس، غربي غرناطة، انظر : معجم البلدان، ياقوت الحموي ٣/ ٣٥٧.

(٥) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق٣، م١، ١٢٩ .

جميعهم، وملّ من أخذ الجزية ،ولم يقنع إلا بأخذ البلاد وانتزاعها من أيـدي المـسلمين»[1]، وكان يزداد بطش الفرنجة كلما كان الحصن منيعاً مستعصياً، وسقوط «بربشتر»[2] في أيديهم وقسوتهم على أهلها خير شاهد على ذلك، إذ حصلوا منها على أموال جليلة، «فكـان أشـدّ الرزايا بهذه الجزيرة، وحصل بأيدي الروم من نساء بربشتر وذريتهم قرابة المائـة ألـف، حصل من ذلك سهم رئيسهم اللعين أربعة آلاف نسمة، اختارهم أبكاراً من الثمانية أعوام إلى العشرة، فأهـدى منهم لمـلكه ما شاء»[3]، لقد كانت حالة المسلمين في عهد ملوك الطوائف في الأندلس مخزية، ، وكان الفرنجة يبطشون بهم لضعفهم وهوانهم، وقـد تجلـى عنـدهم التعصب الديني في أضيق صوره .

واكبت الرسائل الأدبية هذه الحوادث وغيرها، وعايشتها وصوّرتها، ومن هذه الرسـائل التي تحدثت في هذه الموضوعات رسالة [4]لابن طاهر [5] بعثها إلى المعتصم بن صـمادح [6]يصف فيها العدو العابث بالأندلس، ويشير إلى تكتل الفرنجة ومحاصرتهم لمعاقل الاسلام، «وذلك أنّ فرديناند نزل قلعة أيوب محاصراً ....»، ويتحدث بعد ذلك عن حـال المـسلمين وعن معاناتهم ، «فالمسلمون بينهم سوام ترتع، وأموالهم نهب يوزّع، والقتل يأخذ منهم فوق ما يدع».

ويظهر في رسالة ابن طاهر الطابع الديني، فقد أحس الكاتب الخطر الدّاهم على المسلمين و الاسلام، يقول : «فليندب الاسلام نادب، وليبك له شاهد وغائب، فقد طفئ مصباحه، ووطئ ساحه ، وقص جناحه ،وهيض عضده».

ومن رسائل ابن طاهر رسالة [7]كتبها إلى بعض إخوانه ،يتحدث فيها عن محنة المسلمين في بلنسية على يد الطاغية الكنبيطور سنة (٤٨٨هـ)، ويصور ما آلت إليه حالهم، ويعبـر عن حزنه، ويتمنى أن تعود الأيام السالفة، يقول: «فلو رأيت قُطْرَ بلنسية – نظر الله إليـه ،

---

(١) البيان المغرب ٢٣٨/٣، وانظر : الشعر والبيئة في الأندلس : ميشال عاص، ص٣١. والبيئة الأندلسية وأثرها في الـشعر : إسماعيل الشلبي ص ٣٣-٣٤.ورحلة الأندلس : محمد لبيب البتوني، ص ١٢٨.

(٢) مدينة كبيرة شرق الأندلس، انظر : معجم البلدان : ياقوت الحموي ٣٧٠/١.

(٣) البيان المغرب ٢٢٥/٣.

(٤) انظر : قلائد العقيان ١٧٤/١، والرسالة في الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق٣/م١، ٨٦-٨٧.

(٥) هو الرئيس الأجل أبو عبد الله محمد بن طاهر، حكم مرسية، وجه إليه المعتمد بن عبـاد جيـشا، ففـر إلـى بلنـسية ، ت ٥٠٧هـ . انظر : قلائد العقيان ١٧٠/١، والذخيرة ق٣، م١،ص٢٤.

(٦) هو أبو يحيى محمد، صاحب المرية، توفي فيها سنة ٤٨٤ هـ . انظر : الذخيرة ق١، م٢، ٧٢٩، وقلائد العقيان ١٤٦/١.

(٧) الذخيرة ق٣، م١، ص ٢٤ .

وعاد بنوره عليه – وما صنع الزمان به و بأهليه، لكنت تندبه وتبكيه ،فلا تسأل عما في نفسي ،وعن نكدي ويأسي».

واشترك ابن عبد البر في تصوير حال المسلمين في رسالة [1]كتبها على ألسنة أهل بَربُشتر وبعث بها إلى ولاة المؤمنين في الأندلس، عندما سقطت المدينة بيد الاسبان سنة (٤٥٦هـ)، واستعرض في بداية الرسالة ما عليه أهل هذه المدينة من ذل وهوان، فهم يستغيثون لأن مصابهم كبير، وقلوبهم محترقة ،والكفر يمدّ جناحيه فوقهم في كل مكان، والمستعمر ينتهك الحرمات والأعراض، يقول : «فلو رأيتم – معشر المسلمين – إخوانكم في الدين، وقد غُلبوا على الأموال و الأهلين، و استحكمت فيهم السيوف، .... وقد كثر الضجيج والعويل والنياح ....، ولا مغيث ولا مجير، وقد صمّت الآذان بصراخ الصبيان ونياح النسوان». ويستنهض في رسالته همم المسلمين ببعث الحافز الديني في نفوسهم، يقول :«وما ظنكم – معشر المسلمين – وقد رأيتم الجوامع و الصوامع بعد تلاوة القرآن، وحلاوة الأذان ،مطبقة بالشرك والبهتان»، ويدعو الكاتب في ختام رسالته المسلمين إلى الجهاد، ويحذرهم من دوام الفرقة والتشرذم، لأن ذلك يشتت الشمل، ويُذهب الريح، ويطمع أعداءهم فيهم ،يقول: «فيا ويلاه، ويا ذلاّه، ويا كرباه، ويا قرآناه، ويامحمداه، ألاترى ما حلّ بحملة القرآن، وحفظة الايمان، و صوّام شهر رمضان، وحجاج بيت الله الحرام، والعاكفين على الصلاة والصيام، والعاملين بالحلال والحرام، فلو شهدتم – معشر المسلمين – ذلك، لطارت أكبادكم جزعاً، وتقطّعت قلوبكم قطعاً، واستعذبتم طعم المنايا لموضع تلك الرزايا».

لقد صوّر بعض الكتاب انتصاراتهم على الفرنجة، ومن ذلك ما كتبه ابن طاهر عن بلنسية عندما أُعيدَت إلى الاسلام، فقد كتب رسالة [2]إلى الوزير أبي عبد الملك بن عبد العزيز يصور فتحها، ويخبره بانتهاء الاحتلال القشتالي لها سنة (٤٩٥هـ) ، يقول : «فالحمد لله، مالك الملك، مطهرها من الشرك، وفي عودتها إلى الاسلام عزّ وعزاء». وكتب أبو جعفر بن أحمد [3]رسالة [4] على لسان بعض أمراء الأندلس يتوعد الفرنجة، لأنهم نقضوا عهدهم مع المسلمين، يقول :«أيتها الشرذمة الطاغية، إنكم لنا لغائظون، و إنكم لتفسدون في الأرض ولا تصلحون، ناشدتمونا لله في عقد السلم أن تكفوا عن المسلين عادة الأذى

(١) المصدر نفسه : ق٣، م ١، ص ١٧٥ .

(٢) الذخيرة : ق٣، م١، ص ١٠٢ .

(٣) هو الوزير أبو جعفر أحمد بن محمد، من أعيان بلنسية، من مدينة دانية، له شعر ونثر، انظر : قلائد العقيان ٤٨٦/٢.

(٤) الذخيرة ق٣، م١، ص ٧٦٨.

والاستطالة ....هتكتم الحرم ....واستبيتم الحرائر .....ولم ترقبوا فينا إلاً ولا ذمّة، ولا رعيتم لنا سلفاً ولا حرمة، وليس إلا حكم الله بيننا وبينكم».

لقد كان أدب الرسائل سجلاً حافلاً لأحداث التاريخ في تلك الفترة الهامة من حياة حضارتنا العربية الاسلامية، فصورت الأحداث والنكبات، مثلما تحدثت بفخر واعتزاز عن المعارك والانتصارات التي حققها المسلمون في تلك الفترة .

٣ – رسائل الوصف :

وصف الأندلسيون الطبيعة في رسائلهم بكل مظاهرها، وأجادوا في ذلك، حيث اشتهرت بطبيعتها الساحرة، وبساتينها الجميلة وقصورها الباسقة ، «وقد توغل أثر الطبيعة في الأدب فصبغ ألفاظه وأساليبه وصوره وأخيلته وأفكاره ومعانيه بألوان طبيعية زاهية في كل العصور» [١]. والوصف من أهم الظواهر اللافتة للنظر في الرسائل الأدبية في الأندلس، وخاصة وصف الطبيعة لأنها اشتهرت بطبيعتها الساحرة، وبساتينها الجميلة، وقصورها الباسقة، «وحول هذه القصور كانت الحدائق الواسعة، وبها كثير من الفواكه والأزهار، وعلى امتداد الأنهار قامت المنازه التي كان يؤمها الأندلسيون فيتمتعون بآيات الجمال فيها ،ويتأملون في تأن، ويسجلون ما بها من إبداع وروعة» [٢]. ولم تكن الطبيعة وحدها التي ساعدت على ذيوع هذا الفن من الرسائل في وصف الطبيعة، بل ساعدت على ذلك حياة الأندلسيين اللاهية في أحضان الطبيعة، وهي «طبيعة تفرض نفسها على الناس فرضاً ...... في روابيها المشرقة، ووديانها المنبسطة، ومغانيها الضاحكة وينابيعها المتدفقة، ومروجها الخضر، وآفاقها الحالمة، وأجوائها الناسمة، و أدواحها المظلّة، وخمائلها الفاتنة، يهزهزها الهفيف والحفيف، وأنهارها الملتفة كأساور المعاصم على الهضاب العالية، تكسوها النباتات اليانعة والأشجار الباسقة» [٣]. وكتب ابن خفاجة الأندلسي رسالة في وصف روضة غنّاء، يقول فيها: «فاجتللنا قبة خضراء ممدودة أشطان الأغصان، سندسية رواق الأوراق ،ومازلنا نلتحف فيها ببرد ظلّ ظليل، ونشتمل عليه برداء نسيم عليل، ونجيل النظر في نهر فسيح، صافي لجين الماء، كأنه مجرّة السماء .....» [٤] .

ووصف ابن خفاجة أيضاً متنزهاً سار فيه، واستمتع بهواه، فقد سقط المطر ثم توقف، وانقشعت الغيوم، وبدأت الشمس ترسل أشعتها التي تمتزج مع جمال الخضرة في الأندلس،

(١) البيئة وأثرها في الشعر ص ١٣، وانظر : الشعر والبيئة في الأندلس ص ١١ .
(٢) البيئة وأثرها في الشعر، ص ٢٥ .
(٣) ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري، ص ١٧ .
(٤) الذخيرة : ق٣، م٢ ،ص ٥٤٤، وانظر : المصدر نفسه ق٣، م١، ص ٤٥٦.

يقول عن ذلك المتنزه: «والدنيا تبتهج كأنها عروس تجلّت ،وقد تحلّت، ذهبتُ في لمّة من الإخوان، نستبق إلى الراحة ركضاً، ونطوي للتفرج أرضاً، فلا نُدفع إلاّ إلى غدير نمير، وقد استدار منه في كل قرارة سماء ......وللنسيم أثناء ذلك المنظر الوسيم، تراسل مشي على بساط وشي، فإذا مرّ بغدير درعاً، أحكمه صنعاً» [١].

ووصف الأندلسيون القصور الشامخة، وما فيها من بساتين ورياض وزهور ومياه، ومنهم أبو جعفر بن أحمد الذي وصف قصور المعتمد بن عباد، يقول في وصف قصره المسمّى «المكرم»: وإنما العجب الأعجب ما نمي إليّ عنك مما تكامل فيك، واجتمع لك من حدائق بواسق في أيسر من رجعة الطرف، وأسرع من قبضة الكف، إلى أنوار أينعت، وأزهار تنوعت، فمن ورد كتوريد الخدود، ونرجس كمقل الغيد، وسوسن كأنه راحة ثنت البنان على قراضة من العقيان»[٢].

إن وصف الرحلات في رسائل الأندلسيين كان وصفاً للحياة الاجتماعية التي كان يعيشها الناس في تلك الفترة، وهو من جانب آخر تصوير لجوانب الطبيعة الخلاّبة التي كان يستمتع بها المسلمون، ولم ينسوا أن يذكروا بعض الجوانب السلبية الأخرى وما يلاقيه المرتحل من مصاعب ومشقة في أسفاره .

٤ـ الرسائل الإخوانيّة :

وتكون هذه الرسائل عادة بين الأصدقاء، وغالباً ما تكون بين الأدباء أو بين الأمراء، وتتناول بعض العلاقات المباشرة في شتى مناحي الحياة الاجتماعية معبرة عن عواطف المودّة الإخاء، وعن مشاعر المحبّة والوفاء والإخلاص الذي يفترض أن تكون بين المتحابين.

ويمكن تقسيمها عدة أقسام :

١ – رسائل المديح والمودّة : عبّرت هذه الرسائل عن صدق العواطف بين الأصدقاء والاخوان، و مجّدت الإخاء والأخوة، وذكّرت بمعاني الوفاء والتضحية ،وبيّنت صفات الممدوح أو الصديق من كرم وصدق وحمية وفضل وإخلاص ،إضافة إلى الفصاحة و العلم والمعرفة وبعد النظر . وقد كتب في هذا الموضوع غير واحد ، فابن عبد البر كتب رسالة [٣]على لسان ابن مجاهد إلى المنصور بن أبي عامر يمدحه فيها مبيّناً أصالته، ومشيراً إلى سمو فكره وصفاته الكريمة، ومزج ذلك كلّه بمودّة إخاء، يقول : «وأنت الذي لا يُدانى شرفه،

---

(١) المصدر نفسه : ق٣، م٢، ص ٥٤٣، وانظر : في إهداء تفاحة : المصدر نفسه : ق٣، م٢، ص٥٥.

(٢) المصدر نفسه : ق٣، م٢، ص٧٦١.

(٣) الذخيرة ق٣، م١، ص ١٦٥، وانظر : رسالة أخرى له في الموضوع نفسه والمصدر نفسه، ص١٣٤، وانظر : رسالة له إلى المظفر بن الأفطس عن ابن مجاهد في المصدر نفسه ص ١٦٦ .

ولا يُسامى سلفه، ولا تُجارى أعراضه، فمن ظفر بصفائك عماداً، وبوفائك عتاداً، فقد أصمى سهمه ، ومن الرسائل الإخوانية التي تتصل بالمديح والمودّة رسالة[1] كتبها أبو عبد الله بن خلصة الضرير»[2]عن إقبال الدولة إلى المعتصم بن صمادح، يمدح فيها مجلسه وتواضعه، فهو- عنده – حرّ كريم، مصيب صاحب الصفات المتفردة . واشترك ابن طاهر في كتابة هذا النوع من رسائل المودة والإخاء والشكر، حيث بعث برسائل كثيرة إلى غير قائد ووزير وأمير يشكرهم فيها بعد خروجه من معتقله الذي وضعه فيه ابن عمار[3]، ويخص أبا بكر بن عبد العزيز[4] الذي دافع عنه، وقد كتب له من جزيرة «شقر» [5] رسالة يقول فيها : «فهذه النفس أنت مقيلها، و في برد ظلك يكون مقيلها، و لله مجدك وما تأتيه، لازلت للوفاء تحييه وتحويه» [6]، وكتب ابن عبد البر إلى المنصور ابن أبي عامر يقول : «تا لله ما هزّت آمالي ذوائبها إلى سواك، ولا حدت أطماعي ركائبها إلى حاشاك ،ليكون لذلك في أثر الوسميّ للماحل، و على جمال الحلي للعاطل، بسيادتك الأولية، ورياستك الأزلية» [7].

٢ – رسائل التهنئة: عبّر كتاب النثر في الأندلس في القرن الخامس الهجري عن كثير من موضوعات التهنئة في ترقية أو فرح بعرس أو بنجاح، أو خلاص من نكبة، أو عند مجئ مولود، من ذلك ما كتبه ابن خفاجة [8] يهنئ صديقاً له بتوليته القضاء، وتثنية الوزارة، ويبين في بداية رسالته أن الإنسان لابدّ أن يتدرج في المناصب حتى يصل أعلاها، يقول: «بدء كون الثمر – أعزك الله – زهر، وأول وقوع الضحى فجر، وإنما تنمي الأشياء على تدرج وترتيب»، ثم مدح ابن خفاجة بعد ذلك صديقه ،وبيّن مآثره، فهو –عنده – شريف المرتبة من دون هذا المنصب، وهو صاحب أمجاد، يقول :«وإن القضاء وإن شرف مرتبة، وكرم

(١) المصدر نفسه : ق٣، م١، ص ٣٢٣-٣٢٤، وانظر : من إخوانياته في المصدر نفسه ،والموضوع نفسه ص ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن خلصة الأعمى، كتب عن إقبال الدولة مجاهد ملك دانية، توفي آخر المئة الخامسة، أنظر : المغرب ٣٩٣/٢.

(٣) هو محمد بن عمار المهري، أبو بكر ذو الرياستين، أصله من شلب، كان شاعرا معروفا، توفي سنة ٢٧٧هـ . انظر : الحلة السيراء : أبو عبد الله بن الأبار ،تحقيق حسين مؤنس، ١٣١/٢.

(٤) هو محمد بن عبد الملك المعروف بابن المرخى، من قرطبة، كان وزيرا بوزارة السلاطين بقرطبة ،توفي سنة ٥٣٦هـ . انظر : خريدة القصر شعراء المغرب والأندلس ٤٣١/٢.

(٥) جزيرة شرق الأندلس في مملكة بلنسية، انظر : معجم البلدان ٣٥٤/٣.

(٦) الذخيرة : ق٣، م١، ص٣٣، وانظر : له أيضا : المصدر نفسه والمجلد نفسه ص ٣٤، ٣٦.

(٧) نفح الطيب : المغرب التلمساني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، ٧٦/٢، والرسالة نفسها في الذخيرة ق٣، م١، ١٥٣ .

(٨) الذخيرة : ق٣ ،م٢، ص ٥٥٥-٥٥٦ .

مأثـرة [ومنقبة] ليضيق عن نصل فضلك غمده، ويغرق في بحر فخرك مدّه، ويزدان بنحر مجدك عقده»، ثم يدعو له أن يظل في علو وارتقاء دائمين.

ومن رسائل التهنئة نورد رسالة لابن طاهر [١] هنّأ فيها صديقه ابن العطار [٢]، وقد ثنيت له الوزارة، فهو في بداية رسالته يبدو فرحاً مسروراً، يقول: «وإن بشراي تتابعت أن هلالك في الوزارة طلع بدراً»، ثم يذكر صفات وفضائل صديقه مادحاً، فهو –عنده – شريف، فـذّ صاحب دين ملتزم، وهو عالم ورع، أديب، يقول: «ولقد قعدت للتهنئة فأقبلت إليّ هواديهـا، وانثالت عليّ من حوافرها وبواديها، جميعهم يضحك ويسرّ»، واشترك ابن عبد البر في هذا الموضوع وكتب فيه، فقد أرسل رسالة إلى أحد أصدقائه وقد تقلد منصب الوزارة، فـدعا الله أن يحفظه، ويعصمه من حوادث الدهر، لأنه صاحب ودّ وعهد [٣].

لقد كانت رسائل التهنئة صورة من صور المدح وإظهار المناقب بين الصديق وصـديقه استخدم فيها الأدباء فنون البلاغة المختلفة حتى ليعبروا عن عواطفهم ومشاعرهم .

٣ – رسائل العتاب: يمثل هذا النوع من الرسائل صورة من صور المودّة والصـداقة، و موضوعها عتاب لصديق على إساءة صدرت عنه لم يكن يتوقعها . ومن رسـائل العتـاب رسالة بعث بها ابن طاهر [٤] إلى ابن عمار، يمدحه بداية رسالته لجوده وكرمـه، وبلاغتـه ومنطقه، واهتمامه بالأدب والأدباء، يقول : «والله يبقيك لإحياء رسم الأدب، وإقامة أود لسان العرب»، ويركز بعد ذلك على وصفه بالبلاغة بعد أن بعد أن قرأ خطاباً منه، يقول: «ولـم أزل ألمحه، وأجيل طرفي فيه، و أتصفّحه، متعجباً من غرائب كلمك، وبدائع حكمـك»، ثـم يصل إلى موضوع العتاب، وهو الموضوع الرئيس في الرسالة، فيشير إلى أن أحد الوشاة قد حاول أن يعكر صفو العلاقة بينه وبين ابن عمار، ويطلب منه ألاّ ينتبه وألاّ يستمع إلى الوشاة الذين يسعون بالنميمة يقول : «وكنت عهدتك تقضي بالخير على طباع الناس، ولا يوضـع على بصيرتك منه غطاء والتباس، حتى فجأني ما لو أُخبرت به عنك لأنكرته ،ولا أدري له سبباً، ولا أعرف له موجباً، إلاّ الإصغاء إلى من يضرّب، ويسعى بالفساد، ويـدب بعقـارب الأحقاد»، ويتحدث بعد ذلك عن العلاقة المتينة التي تربطه بالمخاطب ابن عمـار، فالعلاقـة بينهما ثابتة لا تتغير، ولا يستطيع ابن طاهر – كما يقول – أن يلغيها أو ينساها، فهـي فـي وجدانه، وإن بعُد عن صاحبه بسبب مصائب الزمان، ويطلب منه العذر لبعده عنه، يقـول :

---

(١) المصدر نفسه ق٣ ،م١، ص ٦٥.

(٢) هو الأديب أبو القاسم، أحد أدباء إشبيلية ونحاتها، له شعر كثير كما يقول بعض من ترجموا له، انظر : الخريدة ٢/٢٨٥.

(٣) الذخيرة : ق٣، م١، ص ٢١٦.

(٤) الذخيرة ق٣ ،م١، ص ٣١ .

«فابسط العذر، وسهل الأمر، والله يهنيك صحة تكفك، وسلامة تشملك برحمته، والسلام على من أراني عتابه». ولابن طاهر رسالة أخرى [١] في عتاب بعض الأقارب، يذكر في بدايتها بصلة الرحم القرابة من منطلق ديني، مستشهداً ببعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، ويبيّن بعد ذلك سبب ابتعاده واستعلائه عليه، ويبين له أنه يستطيع أن يستغني عن هذه العلاقة إذا كانت ستتعبه . واشترك ابن خفاجة في كتابة رسائل في العتاب، منها رسالة [٢] إلى صديق له يعمل في القضاء، يذكر فيها مناقبه أولاً ثم يعاتبه لأنه لا يجيبه على رسائله

لقد كانت رسائل العتاب في الأندلس تعبّر عن المودة والصداقة، لأنها مفاتحة من صديق إلى صديق حفاظاً على المودّة بسبب إساءة صدرت، وكانت هذه الرسائل كثيرة في الأدب الأندلسي لكثرة العلاقات التي كانت تربط الكتاب مع الأمراء والوزراء والقواد ؛ راغبين في إدامة هذه العلاقة، وقد تكون بين قريب وقريب عزيز، ولا يُراد لهذه العلاقة أن تنتهي أيضاً.

٤ – رسائل الشكوى من الزمن: قد يُدير الدهرظهر المجنّ للكثيرين، فهو لايبقى على حدثانه، وهنا تنطلق صيحات الشكوى من الزمن، وقد ظهر ذلك في نثر الأندلسيين في بلنسية في القرن الخامس الهجري، وكان الكاتب الأديب ابن طاهر ممّن نهشه الدهر بأنيابه ، فشكا الزمان وويلاته و صروفه، و لاسيما بعد اعتقال ابن عمار له، وأراد أن يقتله، لكنّ أبا بكر بن عبد العزيز أخرجه من معتقله، فكتب ابن طاهر رسالة [٣] يشكر مخلّصه من الأسر، بيّن فيها أن الزمان قد أساء إليه، وقد شكا كثيراً من موقف ابن عمار منه، ثم كتب رسائل أخرى إلى بعض الرؤساء يشكو سوء حاله، يقول في رسالة [٤] خاطب بها ابن هود [٥] : «إن الأيام –أيدك الله – تلوّن ألوانها، وللمساءة إحسانها، ما تذر شيئاً إلاّ تصدعة، ولا وصلاً إلا تقطعه، إن أقرّت عهداً نقضته، أو بنت بنياناً قوّضته، على أنها قد تعود، ويكون لها الأثر محمود ......ورمتني – أيدك الله – بسهامها، وجرّعتني غصص حمامها، فمان لله ستر وقى، وصنع أبقى، مكّن النفس من رجائه، ووطّن الصبر على قضائه، طمعاً في الحظ من ثوابه». وكتب

(١) المصدر نفسه : ق٣، م١، ص ٥٤-٥٥.

(٢) الذخيرة :ق٣، م٢، ص ٥٥١-٥٥٢.

(٣) المصدر نفسه : ق٣، م١، ص ٣٣ .

(٤) المصدر نفسه : ق٣، م١، ٣٤-٣٥.

(٥) هو المقتدر بالله أحمد بن سليمان، تولى الحكم بعد والده المستعين من سنة ٤٣٨هـ توفي سنة ٤٧٤هـ، انظر : البيان المغرب ٤/٥٤-٥٥.

أخرى إلى الحاجب عماد الدولة (١) ابن المقتدر بن هود، وإلى المظفر صاحب «لاردة» وكتب إلى القادر بالله ابن ذي النون (٢)، يشرح في هذه الرسائل ما لاقاه عند ابن عمار من ويل وظلم، وما آل إليه حاله، فقد أصبح سجيناً بعد أن كان حاكماً . وشكا ابن خفاجة الزمان أيضاً، وتحدث عن تقلب الدهر، وقلة الوفاء، وندرة الإخوان الذين أنتثر عقدهم – كما يقول – ، وشكا كثرة الفساد(٣) .

٥– رسائل الرثاء والتعازي :

صوّر الأدباء في رسائلهم كثيراً من مواقف الرثاء والتعازي، وتحدثوا عن آلام النفس وحزنها وفجيعتها، وغالباً ما كانت تبدأ هذه الرسائل بالوعظ والإرشاد، وبالتذكير بالقضاء والقدر، يقول ابن عبد البر(٤) معزياً بعض أصدقائه في والدته : «بودّي – أعزك الله – لو خاطبتك بالتهنئة لا بالتعزية، وشاركتك بالعطية لا بالرزية، ولكنها الأيام تُحلي وتُمر، والأقدار تسوء وتسرّ، والرزايا تتطرف وتتحيف». ويظهر الكاتب بعد ذلك تفجعه على الميت، يقول : «واتصل بي وفاة الوالدة ....فساءني – يعلم الله – أن يطرق خطب حماك، ويطأ رزء ذراك»، ثم يذكر مناقب الفقيدة، ويدعو لها بالرحمة . وللكاتب نفسه رسالة (٥) عن ابن طاهر إلى ابن أبي عامر يعزيه بوفاة أحد أبنائه، يذكّره فيها بالأيام وتقلبها، طالباً منه الصبر والجلد، يقول : «وإن كان الله قد أخذ ابناً فقد ترك أبناء، وإن كان قد سُلب نعمة، فقد وُهب نعماء»، ويدعو في نهاية رسالته إلى والد الفقيد بطول العمر والبقاء .

وكتب ابن طاهر رسائل في التعزية، وضعها ابن بسام في باب خاص سماه التعازي، ومن هذه الرسائل رسالة (٦) إلى ابن رزين (٧) يعزيه في أبيه «ذو الرياستين»، يذكر في بدايتها محاسنه الكثيرة، ثم يصف أثر الفاجعة على نفسه، يقول: «فأما القلب فمنحلّ ومنسلب، وأما الدمع فمنهلّ ومنسكب»، ويقول في رسالة أخرى : «كتبت والدمع واكف، والحزن

---

(١) هو أحمد بن أحمد المستعين، تولى مقاليد السلطة بعد أحمد المستعين سنة ٥٠٣هـ، وأخرجه من سرقسطة، انظر : المغرب ٥٤/٤.

(٢) هو يحيى بن إسماعيل بن المأمون، كان واليا على بلنسية، قتل سنة ٤٨٥هـ . انظر : البيان المغرب ٣١/٤.

(٣) الذخيرة : ق٣، م٢، ص ٥٥٤–٥٥٥.

(٤) المصدر نفسه : ق٣ ،م١، ٨١٢.

(٥) المصدر نفسه : ق٣، م١، ٢٢٢ .

(٦) المصدر نفسه : ق٣، م١، ص٧٦. وانظر : فصل التعازي في المصدر نفسه والمجلد نفسه ص ٥٧.

(٧) هو أبو مروان عبد الملك بن هذيل، حكم ممكة شنتمري الشرق ستين عاما، توفي سنة ٤٩٦هـ . انظر : الحلة السيراء ٢/ ١٠٨.

عاكف للرزية الشاملة، والقاصمة النازلة في فلان، فيا عظم ما دهمت به الأيام، وفجع به الإسلام، فإناّ لله وإنا إليه راجعون » .

إن البناء الفني للرسائل التي كتبت في الرثاء والتعازي في هذه الفترة متشابه إلى حد كبير، فهي تبدأ في معظمها بالوعظ والإرشاد ،والإيمان بالقضاء والقدر، ويفتتحها أصحابها – عادة – بالتذكير بالدنيا وزوالها، بعد ذلك يعرجون إلى موضوعهم الرئيس، وهو تبيان المشاعر نحو الفقيد، ومن ثم تعداد مناقبه والتعزية فيه، وتظهر النزعة الدينية جلية واضحة في هذه الرسائل .

* ولا بد من الإشارة إلى أن الأدب الأندلسي كان على اتصال دائم مع جذوره في المشرق، حتى أن المغاربة ظلوا يرددون – حتى القرن الثامن الهجري – أن أصول علم الأدب وأركانه أربعة، هي : «أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي » [(١)]، يقول ابن بسام : «إلاّ أن أهل هذا الأفق – يقصد المغاربة – أبوا إلاّ متابعة أهل الشرق ...... حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أوطنّ بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا صنما، وتلوا ذلك كتاباً محكماً » [(٢)]، لقد نظر المغاربة إلى أدب المشارقة وعلوم اللغة عندهم نظرة إعجاب، فاتصلوا بهم، وقلّدوهم وساروا على خطاهم، حتى أننا قد لا نجد فروقاً أساسية بين نماذج الأدب في العراق وفي الشام وفي مصر وفي الأندلس، مع أنه قد يوجد بعض التميّز بين بعض الأقاليم، «ولكن ينبغي ألاّ ننزلق من ذلك إلى القطع بأن الأقاليم العربية أوجدت لنفسها آداباً مختلفة باختلافها » [(٣)].

لقد أقام الأندلسيون حركتهم الفنية على الأصول المشرقية، لأنهم كانوا يعدونها المثل الأعلى لحركتهم الأدبية، وهم –عندهم – منبع العلوم والآداب والفنون، «وأصحاب المقارنة بين الأدبين يفيضون في بيان طرق الاحتذاء وألوانه، ويرددون أسماء المقلدين، ومنازع تقليدهم » [(٤)].

إن القارئ المتأمل في النهر العربي عند المشارقة والمغاربة يلحظ تشابهاً بيّناً بينهما، وهذا طبيعي، فاللغة واحدة، والثقافة مشتركة، والبيئة متشابهة، وكانت الطريق بين الأقطار

---

(١) المقدمة : عبد الرحمن بن خلدون، دار الكتب العلمية ص ١٥٥ .

(٢) الذخيرة : ق١، م١، ص٢١ .

(٣) الفن ومذاهبه في النثر العربي : شوقي ضيف ص ٢٣.

(٤) الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير : محمد رجب بيومي، ص ٢٣ . وانظر : في الأدب الأندلسي : جودت الركابي ص ٥٩.

الإسلامية سابلة، ومؤلفات المشارقة تصل تباعاً وبسهولة إلى المغرب العربي، كلّ هذه الأمور وغيرها، جعلت الأندلسيين معنيين بأهل المشرق، وما يصدر عنهم، فتشابه الأندلسيون – في آثارهم – بآثار إخوانهم المشارقة، فالمصادر واحدة، والآلام واحدة، والعادات والتقاليد متقاربة إلى حدّ بعيد [1]، لهذا شاعت الأساليب المشرقية في كتابات الأندلسيين، وحاكى الأندلسيون المشارقة في الكتابة، يقول مصطفى الشكعة عن الرسالة الديوانية :«ولا تصيب الرسالة الأندلسية أيّ تطور أو تغيّر، بل تظلّ مصرّة على السير في ركاب قرينتها المشرقية واقتفاء أثرها » [2]، ومع هذا فلا نستطيع أن ننكر أن النثر الأندلسي قد خرج في أجزائه واختيار موضوعاته على أدب المشارقة بعض الأحيان [3] . لقد استمد الأدب العربي في الأندلس قوّته وأسلوبه من منبعه في بلاد المشرق العربي، حيث وصل الأدب هناك إلى ذروة نضجه، فنظر المغاربة إليه نظرة إعجاب، فحاكوه وساروا على نهجه، واتّكأوا على مصادره، وكانت ظروف الاتصال بين الأدب المشرقي والمغربي مهيأة، ولا ننسى أن نشير إلى أن الطريق معبدة، حيث كانت المؤلفات تصل تباعاً إلى المغرب العربي، ولا ننكر بعد هذا أنه كانت للأدب الأندلسي بعض الخصوصية .

وبعد فإننا نلحظ بعض الخصائص العامة ميّزت الرسائل في تلك الفترة، وأظهرت تشابهاً بيّناً في البناء الفني، تظهر جلية في الجوانب التالية :

ففي البدء والعرض والختام يجد المتمعن في نماذج الرسائل الأدبية في هذا القرن تشابهاً كبيراً في بدء هذه الرسائل وختامها، فالأندلسيون لم يحفلوا في رسائلهم بالاستفتاح المعروف بالتسبيح بذكر الله والصلاة على رسوله، بخلاف رسائل النثر في المشرق العربي حيث درج الكتاب على أن يبدأوا رسائلهم بالحمد والتسبيح، وصار تقليداً، مَن خرج عليه سُمّيت خطبته «البتراء ».[4]

و جاءت الرسائل الأدبية في الأندلس خالية من تلك الافتتاحيات، حيث كانوا يدخلون إلى الموضوع مباشرة أو يمهدون له باختصار في كل أنواع رسائلهم ؛ الديوانية والاخوانية والوصفية، وكانت تظهر عندهم القدرة على التخلص من المقدمة إلى العرض الذي يبدأ عادة

(١) النثر الأندلسي في عصر الطوائف : حازم خضر، ص ٨٢٥.

(٢) الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه : مصطفى الشكعة، ص ٣٥٢، وانظر : تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين : إحسان عباس ص ٢٨٤.

(٣) ابن بسام وكتابه الذخيرة : حسين خريوش ص ١٩٦.

(٤) البيان والتبيين : أبو عمرو الجاحظ ٢/٢٤٢.

بكلمة «كتبت»، «وكتابي»، «وكتابنا»، «وخطابنا»، «وأما بعد»، ويختتمون رسائلهم عادة بالدعاء إلى المرسل إليه، ويسلّمون عليه .

كَثُرَت الجمل الدعائية والمعترضة في الرسائل الأدبية في هذه الفترة، والجمل الدعائية هي التي تتضمن الدعاء بدوام العزّ السعادة، وامتداد الأجل، وازدياد القوة، أما الجمل المعترضة فهي التي تأتي في درج الكلام ويمكن الاستغناء عنها، لكن قد تأتي لغير غرض، منها الدعاء، ومنها الاحتراس، ومنها التفسير، وتكثر هذه الجمل الدعائية والمعترضة في المديح والتهاني والتعازي، ورسائل الشفاعة و الوصايا والاستغاثة، ولا نجدها في الرسائل الديوانية .

واللافت للنظر أن الرسائل الأدبية تشتمل على بعض الأبيات الشعرية التي يأتي بها الكاتب لتدعم الفكرة التي يتحدث فيها، ولتؤكد المعنى الذي يريده، ومن مثل ذلك رسالة ابن غرسية [١]، فهو في هجومه على العرب يقول :

أمُّكم لأمّنا كانتْ أَمَه إن تُنْكِروا ذلك تُلفوا ظَلَمَهْ

وذكر أبياتاً غيره جاءت لتدعم فكرته عن العرب، ومن مثل ذلك ما ذكره أبو جعفر بن أحمد متذمّراً من الدهر في إحدى رسائله [٢]، يقول :

جار ذا الدهر علينا وكذا الدهر يجورُ
كان شرطياً أبونا وأخي اليوم وزيرُ

ولابد من الإشارة إلى أن معظم الرسائل الأدبية كانت حافلة بالشعر في هذه الفترة [٣] .

وأكثر الكتاب في هذه الفترة من الاقتباسُ من القرآن الكريم والحديث الشريف، ويكثر الاقتباس في رسائل الجهاد، ومن ذلك – مثلاً – ما كتبه ابن طاهر إلى أمير بلنسية بعد عودتها إلى الحضرة الإسلامية، يقول : «فالحمد لله رب العالمين ...... وددت أن أسعد بلقائه، وأستظل بلوائه، وألمّ بجوانبه، وأسير في كتائبه، فأنال حظاً جسيماً، {يا ليتني كنت معهم فأفوزَ فوزاً عظيماً }». وقد ترد معاني الآيات دون نصّها حرفياً، من مثل رسالة لأبي جعفر بن أحمد [٤] في تهديد قوم من الفرنجة، يقول فيها : «أيتها الشرذمة الطاغية، إنكم لنا

---

(١) الذخيرة : ق٣ ،م٢، ص ٨٠٧ .

(٢) المصدر نفسه : ق٣، م٢، وانظر : رسالة الأمير أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله في : حلى المغرب ٢/ ٣٩٧.

(٣) المصدر نفسه : ق٣، م١، م٢.

(٤) المصدر نفسه : ق٣، م٢، ص ٧٦٢.

لغائظون، وإنكم لتفسدون في الأرض ولا تصلحون ......» . وقد ظهرت الأحاديث بنصها في غير رسالة [1].

واستخدم ابن خفاجة [2] مصطلحات النحو المختلفة للتعبير عن بعض آرائه، فقد أظهر في تلك الرسائل ثقافة لغوية عالية، يقول مخاطباً أحد أصدقائه وقد ولي حصناً : «طال الله بقاء سيّدي النبيهة أوصافه، النزيهة عن الاستثناء، المرفوعة إمارته، الكريمة بالابتداء، فحذفت ياء يرمي للجزم» . و اتسمت معظم الرسائل الأدبية في الأندلس في هذه الفترة باستخدام السجع الذي لم يؤثر على المعنى . وبسهولة الألفاظ وبالوضوح والابتعاد عن التعقيد حيناً وبالغرابة لتنسجم مع الموضوع أحياناً أخرى [3] .

الخاتمة :

ظهر لي في نهاية هذا العرض السريع لأدب الرسائل في بلنسية في القرن الخامس الهجري أن هذا الفن لم ينقطع عن جذوره، فعليها استند وبها اتصل، مما يجعلنا نقرر أن الأدب العربي في الأندلس هو امتداد للأدب العربي في المشرق، فالطريقة سابلة، والإنتاج الأدبي متبادل لا ينقطع، والوفود العلمية كثيرة ودائمة الحركة، فامتزجت الأفكار، وامتزج البناء ،مع ملاحظة أن الأندلسيين قد أغرتهم البيئة، وحاولوا أن يكوّنوا شخصية متفردة، لكن جذورها متصلة مع المشرقيين .

وبرز في هذا القرن عدد كبير من الكتّاب، كتبوا في معظم ميادين الحياة المختلفة، هيّأت ظروف وعوامل عديدة أدت إلى تطور الرسائل الأدبية وانتشارها، وتميّز دورها على الساحة الثقافية، ومن هذه العوامل :

عوامل اجتماعية حيث الفساد والبذخ والصراع على السلطة . وعوامل سياسية أدت إلى سقوط الخلافة، ووجود ممالك الطوائف تصارعت فيما بينها وتشاحنت، مما أتاح للخطر الخارجي المتمثل بالفرنجة إلى مهاجمتهم، والنيل منهم، وسقوط الممالك الأندلسية الواحدة تلو الأخرى، ولا ننسى أن نضيف شيئاً آخر، وهو الاهتمام بالعلوم والآداب عند الحكام وغيرهم على الرغم من الانحطاط السياسي، كل العوامل السابقة أدت إلى وجود رسائل تصور

(١) المصدر نفسه : ق٣، م١، ص ٦٧.

(٢) نفح الطيب : ٦٨/٢.

(٣) الذخيرة : ق٣، م١، وانظر : رسائل ابن عبد البر في قتل إسماعيل بن المعتضد في المصدر نفسه والمجلد نفسه ص ١٣٧-١٤٣ .

المجتمع وعلاقات الناس ببعضهم وبالسلطة، وأدت إلى ظهور رسائل تـدعو للجهـاد ضـد الصليبيين، وتستنهض الهمم للدفاع عن بيضة الإسلام .

أما من حيث الخصائص فهي متشابهة في بنائها الفني التي يتكون من المقدمة و العرض وبعدها الخاتمة، واستخدم أصحابها الاقتباس والتضمين، واستشهدوا بالشعر، وأوجزوا حينـاً وأطنبوا حيناً آخر، واستخدموا السجع غير المؤثر على المعاني أو البنـاء الفنـي، فأجـادوا وأبدعوا، وقدّموا نماذج مشرقة في بناء الجملة، ودقة التـصوير، والقـدرة علـى تـسجيل الأحداث.

المصادر والمراجع :

- الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه : مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٧٥ .
- الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير : محمد رجب بيومي ،نشر المجلس العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٩٨٠ .
- ابن بسام وكتابه الذخيرة : حسين خريوش، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٤.
- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس : أحمد بن يحيى الضبي، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧ .
- البيان التبيين : أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، بلا .
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب : ابن عذارى المراكشي، تحقيق ج.س كولان، وإليفي بروفنسال، ج٣، وتحقيق إحسان عباس ج٤، دار الثقافة – بيروت ١٩٨٣.
- البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر : إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بلا .
- تاريخ ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون، ج٤، منشورات الأعلمي للمطبوعات، لبنان، ١٩٧١
- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين) : إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط٧، ١٩٨٥.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس : أبو عبد الله محمد الحميدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦.
- الحلة السيراء : أبو عبد الله بن الأبار، تحقيق حسين مؤنس، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦٣.
- خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب والأندلس، العماد الأصبهاني، قسم ٤/٢، تحقيق عمر الدسوقي، وعلي عبد العظيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بلا .
- دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي : محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط١، ١٩٦٠.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : ابن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٩.

- رحلة الأندلس : محمد لبيب البتوني، ط١، بلا دار نشر، وبلا تاريخ .
- الشعر والبيئة في الأندلس : ميشال عاصي، المكتب التجاري للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠.
- الصلة : أبو القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال، الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦.
- الفن ومذاهبه في النثر العربي : شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٢، بلا .
- في الأدب الأندلسي : جودت الركابي، دار المعارف، مصر، ط٤، بلا تاريخ .
- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان : أبو نصر ابن خاقان الإشبيلي، تحقيق حسين خريوش، مكتبة المنار ،الزرقاء، الأردن، ط١، ١٩٨٩.
- معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأخيرة.
- معجم البلدان : ياقوت الحموي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٧٩.
- المغرب في حلى المغرب : ابن سعيد الأندلسي، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٣، بلا .
- المقدمة : عبد الرحمن بن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.
- ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري : مصطفى السيوفي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٥.
- النثر الأندلسي في عهد الطوائف والمرابطين : حازم خضر ،دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠.
- نفح الطيب : المقري التلمساني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦.
نوادر المخطوطات : تحقيق عبد السلام هارون، المجموعة الثالثة، مطبعة التأليف والنشر والترجمة، ط١، ١٩٥٢.

ابن زريق البغدادي
حياته وما بقي من شعره
جمع ودراسة وتحقيق

عبد العزيز إبراهيم(*)

المدخل

ابن زريق البغدادي
بين أوهام القدماء وافتراضات المعاصرين

عندما يتحدث المعاصرون عن الشاعر ابن زريق البغدادي فإن حديثهم هذا يذكرني بقضية شغلت الأوروبيين زمناً طويلاً وهم يدرسون التراث اليوناني حين اعترضتهم نسبة ملحمتي «الإلياذة» و«الأوديسا» ومدى صحة ذلك إلى الشاعر اليوناني القديم (هومروس)، ونشأ منها ما يعرف في النقد الأوربي بـ (المشكلة الهومرية)(1) وإذا كان الأوربيون قد شغلوا بالمشكلة الهومرية، فإننا قد شغلنا بمشكلة أخرى هي (المشكلة الزريقية) إن جاز التعبير.

أقول هذا وأنا أجدُ المعاصرين قد ركبوا سفينة اسمها الافتراضات النظرية التي تقسر النص أو تجبره ليلائم ما يزعمه أي واحد منهم من آراء في قضية أدبية أيام العصر

(*) باحث عراقي.

(1) مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التأريخية /د. ناصر الدين الأسد. دار المعارف القاهرة ١٩٦٦م٣ ص ٢٩٢.
وينظر في الأدب الجاهلي لطه حسين. دار المعارف ١٩٦٢م ص ١١٣.

العباسي، ألا وهي وجود الشاعر ابن زريق البغدادي الذي اشتهر بقصيدته العينية التي يقول في مطلعها:

لا تعذليـــه فـــإن العَـــذل يوجعـــه قد قلت حقاً ولكـــن لـــيس يـــسمعهُ

ومرد هذا الإشكال أن القدماء أنفسهم قد وقعوا في أوهام نتيجة نقولهم، الخلف عن السلف دون تمييز للمنقول أو تدقيق فيه، بعد أن أهملت الرواية الشفوية التي كان علماء اللغة والأدب يعتمدون عليها عن القبائل، وتحولت إلى كلمات مسطرة في الكتب بعيداً عن القـرن الثـاني والثالث اللذين كانا أساس عصر التدوين ويخضع فيه المسموع إلى تدقيق وتمحيص. وبضياع ذلك صار الكتاب أساساً للتأليف يأخذ منه ما يريد أي كاتب حتى تضاربت الآراء ولم يتفـق هؤلاء النقلة وهذا ما أوجد ذلك الكم من المنحول بعيداً عن صحيحه أو المتدافع في نسبته بين أكثر من كاتب أو شاعر، فكان ذلك مدعاة للخلط في وجود الشاعر أو نسبة النص إليه وهذا ما أوقع المعاصرين في إشكالية الوجود من خلال الافتراض.

أوهام القدماء:

تظهر هذه الأوهام في المظان التراثية التي تركها القدماء وعرضوا فيهـا للـشاعر ابـن زريق البغدادي من خلال الآتي:

أولاً: اسم الشاعر: فإن القدماء لم يتفقوا على اسمه أو لقبه أو كنيته في كتبهم التي ذكرته أو استشهدت بشعره، إلا في قولهم: (ابن زريق)، أما من هو؟ وما اسمه؟ وما كنيتـه؟ ومـا لقبه؟ فإنهم متباينون في ذلك تبايناً واضحاً يوقع الباحث في مشكل.

فإذا تصفحنا هذه المظان حسب قدمها أو وفاة مؤلفيها، فإن أقربها إليه كتاب (النـشوار)[1] للتنوخي (أبي علي المحسن بن علي) (ت/٣٨٤هـ) الذي ذكر أبياتاً له تحت اسم: ابن زريق الكاتب. ثم الثعالبي (ت/٤٢٩هـ) في كتابه (يتيمة الدهر)[2] مترجماً له تحت عنـوان (أبـو محمد بن زريق الكوفي الكاتب) ثم القيرواني (ت /٤٥٣). في كتابه (زهر الآداب)[3] قـائلاً: ابن زريق. ثمّ السمعاني (ت /٥٦٢هـ) في أنسابه(٥) الذي نقل عن ابن ماكولا أن (الزريق) شاعر مشهور، ثم أسامة بن منقذ (ت /٥٨٤) في كتابه (المنازل والديار)[4] مضيفاً صـنعة الكاتب إليه.

---

(١) نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة /التنوخي تحقيـ، الشالجي. مطابع دار صادر بيروت ١٩٧١م ج٢ ص٢٢٠.

(٢) يتيمة الدهر /الثعالبي. تحقـ د. مفيد قميحة. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٣م /٤٤٢.

(٣) زهر الآداب وثمر الألباب /القيرواني. تحقيق ـ د. زكي مبارك. دار الجليل بيروت. ص ٣ /٨١٧.

(٤) أنساب السمعاني /نشرة د.س. مرجيلوث. نسخة مصورة بالأوفست مكتبة المثنى بغداد /ورقة ٢٧٤.

(٤) المنازل والديار. أسامة بن منقذ. المكتب الإسلامي دمشق ١٩٦٥م ١/٦٦.

أما ياقوت الحموي (ت /٦٢٦هـ) فإنه يقدم له في معجمه[1] بـ (ابن زريق الكاتب الكوفي) متأثراً بالثعالبي باللقب دون الكنية. ويختلف ابن خلكان (ت /٦٨١هـ) في وفياته[2] عمن تقدمه ليسميه بـ (محمد بن زريق الكاتب البغدادي) يتابعه ـ فيما بعد ـ ابن معصوم (ت /١١٢٠هـ) في أنواره[3]. ويلتقي السبكي (ت /٧٧١/هـ في طبقاته[4] وابن حجة الحموي (ت/٨٣٧هـ) في ثمراته[5] والصفدي (ت/٧٦٤) في غيثه[6] في الاسم (علي بن زريق البغدادي) وإن أضاف الأخير كنية (أبو الحسن) ويجتمع على نسبته بـ (الزريقي) ابن الأثير (ت /٦٠٦هـ) في اللباب[7] والفيروز آبادي (ت /٨١٧هـ) في قاموسه[8] والزبيدي (ت /١٢٠٥هـ) في تاجه[9] وإن اختلف الأول بتحديد انتمائه إلى الشام واكتفى الثاني بـ (شاعر) والثالث حدده بـ (ابن زريق).

ويتبع العاملي (ت /١٠٣٥) التنوخي والقيرواني وابن منقذ بـ (ابن زريق الكاتب البغدادي) في كشكوله[10].

ووراء هذه النقول وما يصاحبها من أوهام دخل المعاصرون ممن تعرضوا للشاعر، ترجمة أو شعراً متأثرين بالقدماء. فـ (حاجي خليفة) في كشف الظنون[11] يذكره بـ (أبو الحسن على الكاتب) أو (ابن زريق) ويختلف عنه بالاسم أحمد الهاشمي فيذكره في جواهره[12] بـ (محمد بن زريق البغدادي). ويجمع بروكلمان في تأريخه[13] بين الكنية مؤيداً الأول مخالفاً الثاني في الاسم بـ (أبو الحسن علي بن زريق الكاتب البغدادي). وهذا ما أوقع الباحثين من المعاصرين في حيرة عمن يكون ابن زريق، ولعل آخرهم الدكتور محمد حسين

(١) معجم البلدان. ياقوت الحموي. دار صادر بيروت ١٩٥٧م ٦٦/١.

(٢) وفيات الأعيان: ابن خلكان. تحقـ د. إحسان عباس. دار صادر بيروت ٣٣٨/٥.

(٣) أنوار الربيع في أنواع البديع /ابن معصوم، تحقـ شاكر هادي شكر. النجف ١٩٦٨م ١٧٨/٤.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى /السبكي. تحقيق الطناحي والحلو دار أحياء (الكتب) القاهرة ٣٠٨/١.

(٥) ثمرات الأوراق، ابن حجة الحموي، تحقيـ ـ محمد أبو الفضل. مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٧١م ص ٤٧٥.

(٦) الغيث المسجم في شرح لامية العجم. الصفدي. المطبعة الأزهرية ١٣٠٥هـ ص ١٠٤/١.

(٧) اللباب في تهذيب الأنساب ـ ابن الأثير. مكتبة المثنى بغداد ٦٦/٢.

(٨) القاموس المحيط. الفيروز ـ الفيروز آبادي. داري الفكر بيروت ١٩٨٣م ٢٤١/٣.

(٩) تاج العروس من جواهر القاموس /الزبيدي تحقيـ. حجازي ط٢ الكويت ٣٩٨/٢٥.

(١٠) الكشكول /العاملي. دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٣م ص ١٠٤/١.

(١١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون /حاجي خليفة. مكتبة المثنى بغداد ١٣٢٩/٢.

(١٢) جواهر الأدب /أحمد الهاشمي. مؤسسة المعارف بيروت. ٢ /٣٧١.

(١٣) تأريخ الأدب العربي /بروكلمان ـ دار المعارف بمصر ١٩٦١م. ٦٦/٢.

الأعرجي في رسالته للماجستير الموسومة بـ (الشعر في الكوفة منذ أواسط القرن الثاني حتى نهاية القرن الثالث) فقال[1]: وأغلب الظن أن اسمه أحمد بن محمد بن زريق. يبدو أنه زاول الكتابة ولقب بالكاتب، كان حياً سنة ٣٢٥هـ.. وقد سند رأيه هذا بما جاء في كتاب ابن مسكويه (تجارب الأمم) (٢١) كما ذكر ذلك في ترجمته لابن زريق الكوفي.

ثانياً: لا ذكر لحياته أو سنة وفاته، ناهيك عن ولادته سوى مهنته التي ذكرها البعض وأهملها الكثيرون (الكاتب).

ثالثاً: كل ما ذكر عنه وهم يقدمون العينية، حكاية محزنة عن رحلة الشاعر الخائبة إلى بلاد الأندلس حيث توفي هناك عندما قصد صاحب الأندلس أو أميرها!

أما الرحلة فلا نعرف شيئاً ولو يسيراً عنها إلا السراج القاري (ت /٥٠٠هـ) فكان أول من أحزننا في (مصارع العشاق)[2] بقوله: حدثني بعض أصدقائي أن رجلاً من أهل بغداد قصد أبا عبد الرحمن الأندلسي وتقرب إليه بنسبة فأراد أبو عبد الرحمن أن يبلوه.. إلخ.

وهو تقديم يلائم نهج الكتاب ومنه أو من غيره تابع القدماء نقولهم وهم يذكرون القصيدة العينية دون سواها!

أما العينية فقد اختلفت نسبتها عند البعض فمنهم من نسبها إليها، وأهمل آخرون هذه النسبة ومنهم الصفدي نفسه في (لوعة الشاكي)[3] وأبو حيان التوحيدي في (الإمتاع والمؤانسة)[4] والشريشي في (شرح مقامات الحريري)[5] وهم يستشهدون بأبيات منها، أو تنسب لغيره كما صنع الثعالبي في يتيمة الدهر[6] عندما نسب أربعة أبيات إلى الوأواء الدمشقي.

أما الذين نسبوها إليه فإنهم أيدوا هذه النسبة بالإسناد كما صنع السراج القاري بإسناد روايتها إلى (أبي الحسين محمد بن علي بن الجاز القرشي) الأديب في الكوفة سنة ٤٤١هـ.

وابن حجة الحموي والسبكي بإسناد يتصل بأبي نصر الحميدي ـ تلميذ ابن حزم الأندلسي الموجود في بغداد سنة ٤٤٨هـ في ترجمته عند ابن خلكان[7].

وينتهي إلى الأمير أبي الهيجاء محمد بن عمران بن شاهين الذي عاش في القرن الخامس الهجري كما يؤكد ذلك ابن خلكان في وفياته[1].

(١) الشعر في الكوفة /محمد حسين الأعراجي (رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة جامعة بغداد ١٩٧٣م ورقة /٣٣٢.

(٢) مصارع العشاق /السراج القاري. دار صادر بيروت ٣٢/١.

(٣) لوعة الشاكي ودمعة الباكي. الصفدي. المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٢٢م ص ٧٨.

(٤) الإمتاع والمؤانسة. التوحيدي. تحقـ. أحمد أمين. دار مكتبة الحياة بيروت ١٦٦/٢.

(٥) شرح مقامات الحريري: الشريشي. تحقيـ. خفاجي. المكتبة الثقافية بيروت ١٢٨/٢.

(٦) يتيمة الدهر ٣٤٠/١.

(٧) وفيات الأعيان ٢٨٢/٤.

ولم يقف الأمر عند نسبة القصيدة بل النص نفسه وما لحق الأبيات من اختلاف أو تباين في رواياتها حتى لا يسلم بيت من الأربعين من هذا المرض، وقد يدخل النساخ بعض الأبيات المعارضة لها لاتحاد الوزن والقافية والغرض فيها وهذا ما يفسر تجاوزها الأربعين بيتاً في بعض المصادر القديمة!

رابعاً: أما شعره فلم يعرف له ديوان شعر أو مجموع سوى ما ذكره الثعالبي في اليتيمة منسوباً إلى أبي محمد بن زريق الكوفي[2] وكرر بعضاً منها في (ثمار القلوب)[3] أو أضاف أبياتاً أخرى في (الكناية والتعريض)[4] و(نثر النظم)[5].

وياقوت الحموي في (معجم البلدان)[6] والنويري في (نهاية الأرب)[7] والتنوخي في (نشوار المحاضرة)[8] والراغب الأصفهاني في (محاضرات الأدباء)[9] والصفدي في (الوافي بالوفيات)[10] وخلت من الإسناد إلا في القليل.

هذه المصادر التراثية سجلت ما وقع فيه القدماء من أوهام في رواية النص أو نسبته وزاد الطين بلة أن النساخ أطلقوا أيديهم في المخطوط حذفاً أو زيادة أو اختصاراً مما أثر في سلامة المنقول. وقد درست ذلك تفصيلاً في كتابي «الرواية الثانية، دراسة تحقيق النصوص في مصادرها الثانوية» الفصل الأول منه.

افتراضات المعاصرين:

وعلى ضوء ما ذكرناه من تباين القدماء وعدم استقرار آرائهم في ابن زريق وجوداً وعصراً وشعراً، حاول المعاصرون أن يعطوا الرأي في هذه المسألة، فانقسموا إلى فريقين؛ معارض لوجوده وآخر مؤيد لهذا الوجود مع ما يقتضيه التأييد من حياة وعصر وشعر.

---

(١) المصدر نفسه ٢٦١/٥ ت ٢٦٧.

(٢) يتيمة الدهر ٢٤٤/٢ وما بعدها.

(٣) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب /الثعالبي. تحقيـ. محمد أبو الفضل دار المعارف ١٩٨٥م /٥١٢ـ٥١٣.

(٤) الكناية والتعريض /الثعالبي. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٤م ص ٥٤.

(٥) نثر النظم وحل العقد، الثعالب. دار الرائد العربي بيروت ١٩٨٣م ص ١٨٤.

(٦) معجم البلدان ٤٦١/١.

(٧) نهاية الأرب في فنون الأدب /النويري. المؤسسة المصرية القاهرة ٣٠٦/١.

(٨) نشوار المحاضرة وأخبار الذاكرة ٢٢/٢.

(٩) محاضرات الأدباء /الراغب الأصبهاني. مكتبة الحياة بيروت ١٧٥/١.

(١٠) الوافي بالوفيات /الصفدي. تحقيـ س. ديدرنغ مطابع دار صادر بيروت ١٩٨١م ١٩١/٥.

فالفريق الأول الذي يرى أن لا وجود لشاعر اسمه ابن زريق البغدادي وبالتالي فهو ينكر شعره ويلغي وجوده وهذا يعني أن الشعر المنسوب إليه منحول عليه أو مصنوع. وذهب إلى هذا الدكتور على الزبيدي الذي قال[1]: إن ابن زريق على شهرته وشهرة قصيدته لا يستطيع أحد أن يجزم بصحة وجوده.

ويقول الشاعر نعمان ماهر الكنعاني في كتابه (شعراء الواحدة): ابن زريق البغدادي أو محمد بن زريق البغدادي شاعر عنقائي الوجود لامع الاسم، وهيهات أن يأتي باحث بترجمة لحياة هذا الشاعر تقطع دابر الشك في وجوده «معللاً رأيه بأن المؤرخين أغفلوا ذكره، وأنهم ذكروا أنه مدح أمير الأندلس دون أن يستشهدوا بالمدحة وأن لا شعر له إلا العينية».

أما الفريق الثاني الذي يؤيد وجود ابن زريق حياة وعصراً وشعراً، فإنه سائر في غالبيته وراء روايات القدماء عن الشاعر ورحلته إلى البلاد الأندلسية. وقد ذهب إلى هذا الرأي كثيرون منهم أحمد الهاشمي في كتابه (جواهر الأدب)[2] والمستشرق الألماني كارل بروكلمان في تأريخه[3] والدكتور محسن جمال الدين في كتابه (أدباء بغداديون في الأندلس)[4] وشاكر البتلوني في كتابه (نفح الأزهار من منتخبات الأشعار)[5] وجرجي زيدان في تأريخه[6]، يخالفهم د. محسن غياض في إنكاره لرحلة الشاعر إلى الأندلس محاكماً ما جاء به السراج القاري في كتابه.

وكان رأي[7] د. محسن غياض أن صاحب (مصارع العشاق) لم يقل إن ابن زريق هو البغدادي الذي قصد الأندلس ومدح أميرها، لكنه ذكر أن أبياتاً من القصيدة العينية وجدت في رقعة عند رأس بغدادي وهو ميت. وهو في خبر هذه الرحلة الأندلسية نقل عن مجهول مما أضعف روايته ثم إن السراج لم يقل إن هذا البغدادي كان شاعراً أو أنشد للأمير الأندلسي شعراً، وإنما قال إنه «تقرب إليه بنسبه» وهذا يعني أن هذا البغدادي ــ الذي أجيز بعد موته لم يكن شاعراً أصلاً، فلا علاقة لابن زريق بهذه الرحلة غير كون البغدادي قد استصحب القصيدة معه في غربته، فمات، فوجدت عند رأسه.

---

(١) تنظر «مجلة الموقف الثقافي/ بغداد العدد ١٨ لسنة ١٩٩٨ ص ٦٩ عن كتاب في الأدب العباسي وينظر كتاب. شعراء الوحدة /الكنعاني مكتبة النقاء بغداد/ ١٩٨٥ ص ٩٣».

(٢) جواهر الأدب ٣٧١/٢.

(٣) تأريخ الأدب العربي ٦٦/٢.

(٤) أدباء بغداديون في الأندلس /د. محسن جمال الدين مكتبة النهضة بغداد ١٩٦٣م ص ٣٢.

(٥) نفح الأزهار من منتخبات الأشعار. شاكر البتلوني. المطبعة الأدبية بيروت ١٨٨٩م ص٥.

(٦) تأريخ آداب اللغة العربية /جرجي زيدان. دار مكتبة الحياة. بيروت ٢ /٥٧٤.

(٧) تنظر مجلةالموقف الثقافي ص ٦٩ عن كتاب (بحوث عربية مهداة إلى العلامة محمود السمرة).

وهذا النفي هو افتراض لأن السراج القاري نقل أبياتاً من العينية وظفها لنهج كتابه مصارع العشاق.

يضاف إلى ذلك لماذا استصحب العينية دون غيرها، فهل خلا الناس من شعر الحنين إلا قصيدة ابن زريق البغدادي؟!

والسيد هلال ناجي في مقالته «أضواء حول ابن زريق البغدادي بين الحقيقة والخيال» التي نشرت في مجلة الموقف الثقافي[1] معلناً عن الشاعر ابن زريق مفرقاً بين أبي الحسن علي بن زريق البغدادي وأبي محمد بن زريق الكوفي. وهو بهذا الإعلان رد على إنكار وجوده أولاً وأزال الخلط بين رجلين اشتركا في اسم الشهرة (ابن زريق) واختلفا في الكنية والاسم المفرد واللقب معتمداً على مخطوطتين هما: الوافي بالوفيات للصفدي وتأريخ دول الأعيان لابن أبي عذيبة.

ولما كان رأي السيد هلال ناجي جديداً في أدلته على وجود الشاعر، قاطعاً بنسبة الشعر إليه، فلا بد من وقفة نقدية مطولة من الداخل لما تفضل به السيد هلال ناجي.

أولاً: مصادره:

قدم لمصادره التراثية بلوم الباحثين لعدم إطلاعهم على التراث المخطوط ووقوفهم عند المطبوع فقال: إن بقاء كثير من كتب التراجم مخطوطة يجعل الباحثين يضربون في متاهات كلما وقفوا عند علم لم يترجم له فيما هو مطبوع من تراثنا، ثم تدفعهم قلة الصبر وعدم العلم بالمظان المخطوطة إلى إطلاق أحكام عشوائية يدحضها تراثنا المخطوط.

والسؤال الذي يثار هنا: هل أن هذا المخطوط من السهولة الوصول إليه لا سيما أن أكثر تراثنا المخطوط موزع على مكتبات العالم وما نملك إلا أقله، وحتى هذا القليل ناقص الأجزاء ومثاله في التأريخ «عيون التواريخ» لمحمد بن شاكر الكتبي، وفي الأدب «منتهى الطلب من أشعار العرب» لابن ميمون وغيرهما كثير.

لقد اعتمد السيد هلال ناجي على مخطوطتين هما:

أ ــ الوافي بالوفيات: لخليل بن أبيك الصفدي. أشار الباحث في الهامش رقم (٦) بما نصه: مخطوطة الوافي بالوفيات لخليل بن أيبك الصفدي (ت/٧٦٤هـ) وصورة المكتبة المركزية ببغداد. وهذه الإحالة غامضة لم يذكر فيها رقم المخطوطة أو الجزء أو الورقة أو مكان وجودها، وتجعل القارئ لها أمام احتمالين: الأول قراءة الواو حرف عطف فتكون مخطوطة الوافي بالوفيات نسخة، وما بعد الواو نسخة أخرى موجودة في المكتبة المركزية.

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٩ ــ ٨٠.

والثاني: أن هناك تحريفاً أو خطأ مطبعياً غير الميم إلى واو فتكون قراءتها مصورة المكتبة المركزية ببغداد. وعلى أيّ الاحتمالين لا بد من التوثيق رقماً وجزءاً وورقة مثلما صنع الباحث نفسه في الإحالة رقم (٣٨) عندما تحدث عن مخطوطة «أحاسن المحاسن للثعالبي» فقال في الهامش ما نصه: (مصورة في خزانتي الورقة ٦٠.

إن الإحالة في النشر لا بد أن تكون مستوفية لشروطها وإلا فقدت صحتها العلمية لأن القارئ الباحث يطلب من الكاتب وخاصة في مسألة تراثية معلومات موثقة، أقول هذا وأتذكر قوله تعالى: «وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي» البقرة /٢٦٠ فأنا لا أشك بوجود ترجمة لأبي الحسن علي بن زريق البغدادي في الجزء السابع عشر ووعد بأنه سيترجم له لاحقاً، وربما تكون تلك الترجمة قد وقعت في الجزء العشرين أو ما بعده من الوافي بالوفيات مع ملاحظة أن تحقيق هذا الكتاب قد وصل إلى الجزء الثلاثين في بيروت وإن لم يكن متسلسلاً في نشره.

ب ـ مخطوطة (تأريخ دول الأعيان، شرح قصيدة نظم الجمان في ذكر من سلف من أهل الزمان) لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر المقدسي الشافعي الشهير بابن أبي عذيبة (٨١٩ ـ ٨٥٦هـ).

وقد أحال السيد هلال ناجي في تعريفه بالمؤلف على كتاب (الضوء اللامع) للسخاوي، وهو شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (٨٤٠ ـ ٩٠٣هـ) مؤرخ عربي ولد بالقاهرة وتلقى علوم الدين والحديث على شيوخ منهم ابن حجر العسقلاني له مؤلفات منها «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التأريخ»[1] فهو من أبناء القرن التاسع الهجري الذي عاش فيه ابن أبي عذيبة وكان معاصراً له.

هذه المخطوطة أشار لمكان وجودها (دار صدام للمخطوطات) والجزء والصفحة وإن لم يذكر رقمها. فهي تحت رقم (١٢٤٧٨) والصفحات غير مرقمة. أما الترجمة فهي كما أشار الباحث في الجزء الثالث. وكون ابن أبي عذيبة ألف تأريخه معتمداً على رجالات الدولة العباسية أي الخلفاء فإن ترجمة أبي الحسن علي بن زريق البغدادي تقع ضمن أحداث سنة (٣٨١ ـ ٤٢٢هـ) أيام خلافة القادر بالله العباسي (أبو العباس أحمد بن إسحق بن المقتدر).

هاتان المخطوطتان اللتان اعتمد عليهما السيد هلال ناجي في تأييد رأيه بوجود ترجمة للشاعر ابن زريق وأن القدماء لم يهملوه. وبالتالي فهو موجود. فإذا حاولنا توثيق المصدرين، فإن الصفدي ثقة لا شك في ذلك ولكن هذا لا يعني أن لا يكون بعيداً عن الوهم، إذا علمنا أن عصره كان حقبة جمع المصادر أو الموسوعات ومؤلفاته قاربت الخمسين مؤلفاً في الأدب

(١) الموسوعة العربية الميسرة /لجنة بإشراف غربال. دار نهضة لبنان ٩٧٣/١.

والتراجم فلا يستبعد عنه الخطأ أو السهو في واحد أو أكثر أثناء ترجمة أو استشهاد لكثـرة النقول عن سابقيه.

يقول السيد هلال ناجي «فالصفدي في مخطوطة (الوافي بالوفيات) نص على ما يلي:

آ ــ (اسمه علي بن زريق البغدادي».

ب ــ (له قصيدة مدح بها العميد أبا نصر).

ولم يذكر القصيدة ولا حتى مطلعها سوى قوله في الهامش (٧): ولم أظفر بمدحـة ابـن زريق لأبي نصر العميد الكندري رغم تنقيري) وقد أحال على عدة مصادر ذكرت ترجمـة لأبي نصر (محمد بن منصور الكندي) واسمه مختلف فيه كما يذهب إلى ذلك د. سامي مكي العاني في هامش ترجمته[1] في المظان التراثية.

ج ــ (وله القصيدة العينية وأورد منها أربعين بيتاً).

د ــ (ذكر ما قاله ابن حزم بشأن هذه القصيدة).

وابن حزم الظاهري الأندلسي (ت ٤٥٦/) وأما قوله فهو: من تختم بالعقيق وقـرأ لأبـي عمر وحفظ قصيدة ابن زريق فقد استكمل الظرف)[2] ويرى د. إحسان عباس[3] أن ابن حزم كان معجباً بقصيدة ابن زريق البغدادي فعارضها بأكثر من قصيدة وهذا منها:

مـسهد القلـب فـي خديـه أدمعـه ... قد طالمـا شـرقت بالوجـد أضـلعه

عدة أبياتها ثمانية وثلاثون بيتاً.

هــ ــ (قال إنه قد مر في ترجمة أحمد بن جعفر الدبيثي قصيدة على وزنها ورويها رآها أحسن منها).

و ــ (أورد قصيدة لأبي الحسن علي بن زريق في رثاء الديك عدتها أربعون بيتاً).

نؤجل التعليق على هذه القصيدة حتى نصل إلى شعره.

أما المخطوطة الثانية فعرف بها وبمؤلفها قائلاً:

(وفي مخطوطة عنوانها «تأريخ دول الأعيان، شرح قصيدة نظم الجمان في ذكر من سلف من أهل الزمان لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر المقدسي الشافعي الشهير بـابن أبـي عذيبة». ثم أحال في الهامش لترجمته إلى مصدر واحد هو (الضوء اللامع) للسخاوي. أما ما ذكره ابن أبي عذيبة فإنه حدد الزمن الذي عاش فيه الشاعر وأنه توفي في خلافة القادر بالله) وأضاف يقول: ومن الحقائق التي جاءت في هذه الترجمة ما يلي:

(١) دمية القصر وعصرة أهل العصر /الباخرزي تحقيـ د. سامي مكي العاني مط. النعمان ١٩٧١م ص٢ /٣٠٨.

(٢) ثمرات الأوراق /٤٧٥، وينظر طبقات الشافعية ٣٠٨/١ مع بعض الاختلاف.

(٣) تأريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) د. إحسان عباس. دار الثقافة بيروت ١٩٧٨ ص ٣٣١.

١ ــ (ذكر اسمه وكنيته ولقبه ومهنته بالنص التالي: أبو الحسن علي بن زريق الكاتب البغدادي).

٢ ــ (أن له مدحة في الوزير أبي نصر) وبالطبع لم يذكر ابن أبي عذيبة القصيدة ولا حتى مطلعها.

٣ ــ (إنه صاحب القصيدة العينية التي أولها: لا تعذليه ــ وأورد منها ٣٩ بيتاً). ولكن أظنّ أنه أورد أربعين بيتاً.

٤ ــ (أن له قصيدة بديعة في رثاء ديك أوردها) ذكر منها ستة وثلاثين بيتاً.

إن نقد هذا المصدر يكون من خلال صاحبه ابن أبي عذيبة الذي حدد حياته (السخاوي صاحب كتاب الضوء اللامع) بين (٨١٩ ــ ٨٥٦هـ) وهذا يعني أن عمره سبع وثلاثون سنة وهذه السن غير مؤهلة لحمل لقب مؤرخ كما وصفه الباحث، بل جرح به صاحب الضوء اللامع فقال ما نصه(١): وولع بالتأريخ وجمع مع ذلك جملة لكنه تتبع مساوئ الناس فتفرق لذلك بعده ولم يظفر مما كتبه بطائل مع ما فيه من فوائد وإن كان ليس بالمتقن، وجمع لنفسه معجماً وقفت على جلد بخطه وفيه أوهام والشاهد على ذلك ما ذكره الباحث نفسه عن رواية ابن أبي عذيبة مظهراً شكه في تناقض الرواية فيقول: يثور شك كثيف في صحة ما أورده ابن أبي عذيبة من خبر وفاة ابن زريق أيام القادر، لأنه أورد خبرين متناقضين لا يمكن التوفيق بينهما، وفاته أيام القادر ومدحه العميد الكندي. ووفاته أيام القادر انفرد بها ولم يذكرها الصفدي في الوافي) وعلى ضوء هذا فإن ابن أبي عذيبة لم يكن بالمؤرخ الموثوق بصحة روايته، وأن ما نقله عن المتقدمين يداخله الوهم وبالتالي فإنه يشك بسلامته وربما نقل دون أن يدقق بالمنقول أو أضاف إليه مجازفة ــ كما يقول السخاوي ــ فيكون الوهم صورة لعمله لأن الصفدي لم يذكر سنة لوفاة ابن زريق أو يحدد أيام عين من أعيان عصره، وكل ما صنع أنه نص على اسمه وبعض من شعره، وأما ابن أبي عذيبة فإنه زاد ما شاء دون دراية أو رواية ولا يستبعد أن تكون نقولة من الصفدي نفسه. ويكون البحث عن مصدر آخر زيادة في الاطمئنان.

ثانياً: حياة الشاعر:

إن حياة ابن زريق ــ وفقاً لما ذكره السيد هلال ناجي يكتنفها الغموض والتناقض وإن قال في خلاصة البحث: (١) ــ (عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين) دون أن يحدد زمناً من القرن الرابع ونهاية عند القرن الخامس، بل ترك المسألة غامضة فجعل عمره مفتوح السنوات، محولاً إياه إلى شيخ من شيوخ مكي بن أبي طالب في مكة المكرمة بين سنة (٣٨٧

(١) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع /السخاوي. دار مكتبة الحياة ــ بيروت ص ١٦٢/١.

ـ ٣٩٠هـ) حين أراد أن يعلل قلة شعره وانصرافه إلى علوم الدين آخذا بقول الشافعي (رحمه الله):

فلولا الشعر بالعلماء يزري لكنت اليوم أشعر من لبيد

فقد وقع في وهم من وراء هذا الافتراض، يكون ردنا عليه باحتمالين:

الأول:

أن أبا الحسن بن زريق البغدادي هو شيخ العالم الأندلسي مكي بن أبي طالب فلا بد أن يكون عمر الشيخ تجاوز الخمسين لأن العالميه لن تكون بأقل من ذلك دراية ورواية، وهذا يعني أن ولادة الشاعر ستكون بين سنة (٣٣٧ ـ ٣٤٠هـ) وهذا احتمال لا يتناسب وما ذكره الصفدي في الوافي من أنه مدح أبا نصر العميد، والأخير ظهر بعد سنة (٤٣٤هـ). فهو إذن قارب المائة عام ولا يصح واقعاً لأن من تصدر لمشيخة العلم لا يتقرب للسلطان كالشعراء أملاً في عطاء. يضاف إلى ذلك أن عملية تحويل الشعراء المعروفين إلى فقهاء افتراض لا يتناسب والحياة الواقعية للأشخاص لكون الفقيه طالب علم لا طالب جاه أو عطاء، وطلب العلم يحتاج إلى شيوخ يتعلم منهم وأماكن يأخذ فيها هذا العلم ولنا في سيرة مكي بن أبي طالب نفسه وتنقله ما بين المغرب ومصر ومكة مثال على ذلك. ولو كان كذلك لذكرته تراجم رجال الفقه أو الحديث، فهذا افتراض يرفض واقعاً وزمناً.

الثاني:

أن أبا الحسن بن زريق البغدادي هو غير الشاعر أبي الحسن علي بن زريق البغدادي، والمسألة لا تعدو أن تكون إلا تلاقي أسماء، لا سيما أن الاسم كان ناقصاً. والنص هو (علي) لأن ما ذكره ابن بشكوال في الصلة[1] إذ قال:

مكي بن أبي طالب واسمه حموش بن محمد بن مختار القيسي المقرئ يكنى أبا محمد وأصله من القيروان، سكن قرطبة سمع بمكة من... أبي الحسن بن زريق البغدادي). يضاف إلى ذلك أن بني زريق وهم بطن من الخزرج[2] كانوا في مكة أو المدينة المنورة. يكون هذا الافتراض أكثر واقعية إذا حاولنا أن نحدد سنه لولادة الشاعر ـ وكما ذهب الباحث حين حدد حياته بالقرنين الرابع والخامس ـ هي سنة ٣٩٠هـ للأسباب التالية:

آ ـ إن عينية ابن زريق البغدادي قد رويت إسناداً ينتهي إلى الأمير أبي الهيجاء محمد بن عمران بن شاهين عن الشاعر نفسه، وابن شاهين كان موجوداً خلال الربع الأول من القرن الخامس الهجري ويكون الشاعر شاباً في الثلاثين في العمر.

(١) الصلة /ابن بشكوال/ الدار الوطنية للتأليف القاهرة ١٩٦٦م ص ٦٣٢.

(٢) جمهرة أنساب العرب /لابن حزم. تحقـ. عبد السلام محمد هارون. دار المعارف القاهرة ١٩٨٢م ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨.

ب ـ إن ما ذكره الصفدي ونقله ابن أبي عذيبة عنه من (أن أبا الحسن علي بن زريق البغدادي قد مدح العميد أبا نصر) والممدوح خدم السلطان طغرلبك منذ توليه السلطنة سنة ٤٢٩هـ حاجباً له ثم أخذ شأنه بالارتفاع بعد هذا التأريخ، يؤيد ذلك ما ذكره السيد هلال ناجي معلقاً على قول ابن زريق قصيدة المدح: وأظنه قالها بعد سنة ٤٣٤هـ أيام سطوة أبي نصر العميد الكندري) وهذا التأريخ يتناسب وعمر الشاعر.

جـ ـ ما ذكره المستشرق الألماني كارل بروكلمان في تأريخه[١] بما نصه: أبو الحسن علي بن زريق البغدادي كان كاتباً ببغداد في حدود سنة (٤٢٠هـ) وهذا التوكيد سبق إليه المستشرق الألماني بروكلمان المعاصرين جميعاً مؤرخاً لوجوده في القرن الخامس الهجري.

أما مهنته فهي الكاتب ولا غيرها يؤيد هذا من القدماء أسامة بن منقذ في كتابه[٢] فيقول: ابن زريق الكاتب البغدادي. والسبكي في طبقاته[٣] فيذكر ما نصه: وعلي بن زريق الكاتب صاحب هذه القصيدة ـ يقصد العينية). أما الآخرون من القدماء فإنهم يخلطون بين أبي محمد بن زريق الكوفي وأبي الحسن بن زريق البغدادي في هذه المهنة، منهم أبو علي المحسن التنوخي، والثعالبي وابن خالكان.

وهذه المهنة قد تكون في ديوان وزير أو أمير، وربما أشار لتلك المهنة ابن زريق في عينيه:

أعطيتُ ملكاً فلم أحسن سياسته ... كذاك من لا يسوس الملك يخلعه

ثالثاً: شعره

إن الشعر الذي حاول السيد هلال ناجي أن ينسبه إلى أبي الحسن علي بن زريق البغدادي حصراً يتمثل في الآتي:

١ ـ القصيدة العينية ذات الأربعين بيتاً وهذه القصيدة غير مختلف بنسبتها إليه لا ما وهم فيه الثعالبي فنسب أربعة أبيات منها إلى الوأواء الدمشقي وأفادتنا هذه النسبة أو هذا الوهم إلى أن تأريخ القصيدة يرجع إلى ما قبل سنة ٤٢٩هـ وهي سنة وفاة الثعالبي، أما كونها في ديوان الوأواء الدمشقي فإن محقق الديوان قد وضعها ضمن ملحقة الديوان الخاصة بالشعر المنسوب إلى الوأواء نفسه، فيقول د. سامي الدهان (المحقق)[٤]: هذه القطعة يحوم حولها

(١) تأريخ الأدب العربي ٢/٦٦.
(٢) المنازل والديار ١/٦٦.
(٣) طبقات الشافعية١/٣١٢.

(٤) ديوان الوأواء الدمشقي تحقـ د. سامي الدهان. دمشق ص ٢٧٣.

الشك.. فتُنسب طوراً إلى الوأواء وطوراً إلى ابن زريق البغدادي) هذا الوهم الذي وقع فيه الثعالبي وربما يكون أحد النساخ.. كما يرى السيد هلال ناجي ــ قد دفع بابن الأثير (عز الدين الجزري ت /٦٠٦هـ) إلى أن يزعم في (اللباب في تهذيب الأنساب)[١] أن الزريقي شاعر شامي ومن شعره لا (تعذليه.. البيت) ناقلاً عن السمعاني[٢].

٢ ــ قصيدة المدح التي قالها ابن زريق في العميد أبي نصر كما نص على ذلك الصفدي وابن أبي عذيبة دون أن يذكر أي منهما القصيدة أو مطلعها أو قافيتها، فلا يمكن درجها إلا من باب الافتراض لأن احتمال تداخل اسم الشاعر أو كنيته في هذا القرن وارد، فالباخرزي صاحب دمية القصر[٣] كان مقرباً منه مادحاً له حتى إنه رثاه بعد قتله، واسم الباخرزي هو (علي) وكنيته (أبو الحسن) وكذلك الشاعر صردر (علي بن الحسن) الذي مدحه بقصيدة نونية[٤]. وربما تكون نهايته المؤلمة والتي وصفها صاحب الدمية[٥] بقوله: (ولا تكاد تجد في التواريخ والأخبار شخصاً واحداً تشعَّب فرقاً وتقسم شققاً، وصار في عدة من البلدان طرائق قدداً، وجوارح بدداً، غيره) سبباً لضياع هذه القصيدة بعد سنة ٤٥٦هـ.

٣ ــ النتفة التي أوردها د. محسن غياض عن كتاب (المستفاد من ذيل تأريخ بغداد) ص ٣٣٦ ــ كما أشار إلى ذلك السيد هلال ناجي ــ وهي ثلاثة أبيات فائية نسبتها إليه واضحة.

٤ ــ النتفة التي أضافها السيد هلال ناجي عن كتاب (الأنوار ومحاسن الأشعار) (٦٣/٢ ــ ٦٤) وهي ثلاثة أبيات لامية منسوبة للزريقي. وهذه النتفة لا أتفق مع الباحث في نسبتها إلى أبي الحسن علي بن زريق البغدادي للأسباب التالية:

آ ــ إن المؤلف الشمشاطي (أبا الحسن علي بن محمد بن المطهر العدوي) ت /٣٧٧هـ أو ٣٨٠هـ، غير معاصر للشاعر ولا يمكن أن يكون الشاعر قال هذه الأبيات وهو صغير وبالتالي فإن السيد هلال ناجي فرق بين الزريقين أبي محمد الكوفي وأبي الحسن علي البغدادي، والثاني متأخر عن المؤلف.

ب ــ إن نسبة الأبيات إلى (الزريقي) فيه أشكال أو غموض، من يكون؟ أهو أبو محمد بن زريق الكوفي أم أبو الحسن علي بن زريق البغدادي أم أبو الحسن بن زريق البغدادي، لا سيما أن القدماء قد وهموا في هذه النسبة كما عند ابن الأثير في اللباب والفيروز آبادي في

(١) اللباب في تهذيب الأنساب /ابن الأثير. مكتبة المثنى بغداد ص ٦٦/٢.
(٢) أنساب السمعاني /الورقة ٢٧٤.
(٣) دمية القصر ١٣٧/٢ ــ ١٤٧.
(٤) ديوان صر در /دار الكتب المصرية /القاهرة ــ ١٩٣٤م ص ٥٣.
(٥) دمية القصر ١٤٣/٢، وينظر وفيات الأعيان ١٤٢/٥.

القاموس المحيط والزبيدي في تاج العروس[1] الذي يشير إلى قول السمعاني (الزريقي، فيقول: قال ابن السمعاني: وشيخنا أبو منصور عبد الرحمن بن محمد بن عبد الواحد بن زريق الشيباني، يعرف بابن زريق، فلو قيل له، الزريقي لم يبعد..).

ج ــ هذا الإشكال دفع بمحقق الأنوار ومحاسن الأشعار إلى القول في الهامش: (لم أعثر على ترجمة للزريقي) (٦٣).

٥ ــ أرجوزة في الأخلاق وصفها السيد هلال ناجي (بأنها مخطوطة ثاوية في مكتبة الدولة في برلين برقم ٣/٩٥) وهذه الأرجوزة لم تذكرها المظان التراثية ولم نطلع عليها، وكل ما ذكر عنها نقلاً عن بروكلمان في ترجمة لابن زريق، مع العلم أن برلين دمرت خلال الحرب العالمية الثانية ومن المتعذر وجودها. ولا يختلف الأمر في تشطيرها عن نصها الأصلي، فلا أظن أن السيد هلال ناجي اطلع عليها بدليل الإحالة التي نقلت ما ذكره بروكلمان عنها خلال الثلاثينات.

٦ ــ القصيدة الميمية عدتها تسعة أبيات ذكرها الثعالبي في قينة دبسية نسبها السيد هلال ناجي إلى أبي محمد بن زريق الكوفي وعذره (أن الإطلاع على تراجم صاحبنا يؤكد تدينه وترفعه عن مجالس الشراب بل ملازمته الإقراء في مكة كما جاء في صلة ابن بشكوال، فكيف يكون من هذه سيرته هو القائل في قينة كانت تسقيهم الشراب.

وهذا افتراض لأن ابن بشكوال لم ينص على أن أبا الحسن (علي) بن زريق البغدادي كان من شيوخ مكي بن أبي طالب، إنما ذكر أسماء من قرأ عليهم ابن أبي طالب ومنهم (أبو الحسن بن زريق البغدادي) ومر الكلام عنه ولذا يصبح تدين وترفع الشاعر لا صحة له لأنه افتراض ليس غير، ويبقى النص متدافعاً بين الزريقين إلا إذا جزمنا بمن يكون (أبو سعيد) الذي يخاطبه الشاعر.

هذه القصيدة تشارك بالحكم الذي أصدره السيد هلال ناجي على مقطعة (في العيادة) عدتها أربعة الأبيات التي ذكرها الثعالبي ــ وأضيف لها تخريجاً (نهاية الأرب ج٢ ٢٥٤ ــ ٢٥٥) للنويري ــ قافيتها فائية، فقال: (أما المقطعة.. في ترك عيادة مريض والاعتذار عن ذلك، فلا تحمل طابعاً معيناً ليمكن ترجيح نسبتها لأحدهما).

٧ ــ قصيدة رثاء الديك. قال عنها السيد هلال ناجي ما نصه: أما مرثاة الديك فهي كما قلنا من جيد الشعر تفصح عن قدرة الشاعر على إبداع الصورة كما تنبض عن عاطفة صادقة وهاجة. وأنا أثبتها في الآتي معتمداً ثلاث مخطوطات: مخطوطة الوافي بالوفيات ومخطوطة تأريخ دول الأعيان ومخطوطة الوديك في فضل الديك للسيوطي).

---

(١) تاج العروس (زرق) ٢٥/٤٠١.

هذه القصيدة عدة أبياتها واحد وأربعون بيتاً مطلعها:

خطبٌ طرقت به أمر طروق ... فظ الحلول على غير شفيق

فإذا تصفحت كتاب الأغاني لأبي الفرج تجد هذه القصيدة منسوبة إلى أبي الفرج[1] الأصبهاني مذكورة ضمن نماذج من شعره استشهدت بها اللجنة المشرفة على تحقيق الأغاني في دار الكتب المصرية خلال العشرينات من هذه القرن والتي أصدرت الجزء الأول من الأغاني سنة ١٩٢٧م ثم نشرت الأجزاء الأخرى بعد هذا التاريخ تباعاً.

ذكرت اللجنة في تصديرها وهي تترجم لأبي الفرج الأصبهاني من هذه القصيدة ثلاثة وعشرين بيتاً، اختلفت رواية بعض أبياتها عن النص الذي نشره السيد هلال ناجي وزادت بيتين عما ذكره الباحث وقد حذفت بعض الأبيات بدليل قولها: (ومنها) وجاء ترتيب الأبيات مقارباً إلا في البيتين (١٧، ١٩) فقد وضعا بين رقمي (٢٣ ــ ٢٤) قالت اللجنة في تقديم القصيدة: وقال من قصيدة يرثي بها ديكاً وهي من أجود ما قيل في مراثي الحيوان: النص كما جاء في الأغاني وأرقام الأبيات طبقاً لتسلسل نص السيد هلال ناجي:

١ ــ خطبٌ طرقت به أمر طروق ... فظ الحلول على غير شفيق

٢ ــ فكأنما نوبُ الزمان محيطة ... بي راصدات لي بكل طريق

٥ ــ ذهبت بكل مصاحب ومناسب ... وموافق ومرافق وصديق

٧ ــ حتى بديك كنت آلف قربه ... حَسَنٌ إلي من الديوك رشيق

ومنها:

١٢ ــ لهفى عليك أبا النذير لو أنه ... دفع المنايا عنك لهف شفيق

١٣ ــ وعلى شمائلك اللواتي ما نمت ... حتى ذوت من بعد حسن سموق

١٤ ــ لما بقعت وصرت علق مضنّة ... ونشأت نشءَ المقبل الموموق

١٥ ــ وتكاملت جمل الجمال بأسرها ... لك من جليل واضح ودقيق

٢١ ــ وكسيت كالطاوس ريشاً لامعاً ... متلألئاً ذا رونق وبريق

٢٢ ــ من حمرة في صفرة في خضرة ... تخييلها يغني عن التحقيق

٢٣ ــ عرضٌ يجل عن والقياس جوهرٌ ... لطفت معانيه عن التدقيق

١٧ ــ وخطرت ملتحفاً ببردٍ حبرت ... منه بديع الوشي كف أنيق

(١) الأغاني /الأصبهاني ط. دار الكتب المصرية (تصدير اللجنة المحققة) ١/٢٦ ــ ٢٧.

١٨ــ كالجلنـــارة أو صـــفاء عقيقـــةٍ — أو لمــع نـــار أو ومــيض بُــروق
١٩ ــ أو قهوة تختـــالُ فـــي بلـــورةٍ — بتــــألق الترويـــــق والتـــصفيق
٢٤ ــ وكـــأن ســـالفتيك تبـــر ســـائلٌ — وعلى المفـــارق منـــك تـــاج عقيـــق
٢٥ ــ وكأن مجرى الصوت منك إذا نبتْ — وجفت عـــن الأســـماع بـــح حلـــوق
٢٦ ــ نايٌ دقيقٌ نـــاعمٌ قُرنـــت بـــه — نغـــمٌ مؤلفـــة مــــن الموســـيقى

ومنها:

٣٥ ــ أبكى إذا أبصرت ربعك موحشاً — بتحــــنن وتأســــف وشــــهيق
٣٦ ــ ويزيدني جزعاً لفقدك صـــادحٌ — فـــي منـــزل دان إلــــى لـــصيق
قـــرع الفـــؤاد وقـــد زقـــا فكأنـــه — نـــادى ببـــين أو نعـــي شـــقيقِ
٣٧ ــ فتأسفي أبـــداً عليـــك مواصـــلٌ — بـــسواد ليـــل أو بيـــاض شـــروق
٣٨ ــ وإذا أفاق ذوو المصائب ســـلوة — وتـــصبروا أمـــسيتُ غيـــر مفيـــق

هذه القصيدة صححت ما ذكره السيد هلال ناجي حول البيت الخامس عشر الـــذي ذكـــر صدره وترك عجزه وأشار بما نصه في الهامش(٢٧): سقط عجز البيت في مخطوطة رامبو ورواية الوافي وتأريخ دول الأعيان مداخله إذ سقط منهما صدر البيت السادس عشر وحـــل محله صدر البيت الخامس عشر فاختل المعنى). وهذا يعني أننا أمام افتراضين في تفسير هذا السقط:

الأول: أن المخطوطات الثلاث هي في أصلها نقلت من مصدر واحـــد، فكأنهـــا روايـــة واحدة.

الثاني: أن المخطوطات الثلاث كانت نقل متـــأخر عـــن متقـــدم، فأخـــذ الـــسيوطي (ت /٩١١هـــ) عن ابن أبي عذيبة (ت /٨٥٦هـــ) أو قد يكون أهمله لمعاصـــرته ونقـــل عـــن الصفدي (ت /٧٦٤هـــ) وسبقه لهذا النقل ابن أبي عذيبة نفسه عن الصفدي أيضاً. وعلى كلا الافتراضين يكون مصدر القصيدة واحداً لوجود الخلل المكرر في هذه النقول وما صـــاحبها من أوهام.

أما الصفدي صاحب الإرث الكبير أدباً وترجمة فإنه نقل تراث القرن الرابع الهجري الذي سادت فيه مجالس اللهو والطرب وسخر الشعراء أنفسهم وقصائدهم لمتطلبات هذه المجالس، نكتة أو طريفة أو مداعبة ولا تخرج قصيدة رثاء الديك عن هذا. ولم تكن نسبة النص مهمة قدر النص نفسه عند المتأخرين شاهداً.

أما المصادر التي اعتمدتها اللجنة المشرفة على التحقيق في ترجمتها لأبي الفرج الأصبهاني فقد ذكرتها في الهامش[1] هي: معجم الأدباء لياقوت، وفيات الأعيان لابن خلكان، عيون التواريخ لابن شاكر، الفهرست لابن النديم، الكامل لابن الأثير، نفح الطيب، مقدمة ابن خلدون، النجوم الزاهرة في أعيان مصر والقاهرة، الجمهرة لابن حزم، المنتظم في تأريخ الملوك والأمم لابن الجوزي، يتيمة الدهر، كشف الظنون، كتاب رنات المثالث والمثاني في روايات الأغاني).

وقد رجعت إليها وجردتها جميعها إلا عيون التواريخ لمحمد بن شاكر الكتبي فلم أتوصل للجزء الذي يضم أحداث سنة ٣٥٦هـ ـ وهي سنة وفاة أبي الفرج الأصبهاني ـ التي يعتمدها ابن شاكر في عرض تأريخه أو تراجمه، علماً أنه معاصر للصفدي وتوفي سنة ٧٦٤هـ نفسها.

وهذا الجزء لم يحقق والذي يضم أحداث سنة ٣٥٦هـ، فهو في نسخة دار الكتب المصرية تسلسله الحادي عشر، وفي المكتبة الظاهرية بدمشق تسلسله الثاني عشر (٦٦)، وأظن أن ابن شاكر ذكر القصيدة ومنه نقلتها اللجنة أو تكون في مخطوطة أخرى.

إن هذه اللجنة (٦٧) تكونت من الأستاذ أحمد زكي العدوي رئيس قسم التصحيح بدار الكتب المصرية والشيخ محمد الخضر المصحح بالدار وأحد علماء الأزهر، والشيخ أحمد عبد الرحيم. وكان يطلع على عملها محمد الببلاوي والشاعر حافظ إبراهيم وكانت تعرض عملها على رواد التحقيق: أحمد تيمور ومحمد الخضري وأحمد أمين.

وعلى ضوء ما قدمت فإني أرى أن قصيدة رثاء الديك هي لأبي الفرج الأصبهاني وليست لأبي الحسن علي بن زريق البغدادي للأسباب التالية:

١ ـ إن رجال لجنة التحقيق التي نشرت كتاب الأغاني ثقة في تخصصهم وفي مصادرهم المخطوطة والمتوفرة في دار الكتب المصرية، فهم أمام مئات المخطوطات إن لم نقل آلاف المخطوطات في الأدب والتأريخ والتراجم ولا أعتقد أن يداخلها الوهم في نسبة قصيدة لمؤلف الكتاب وهي تذكر نماذج من شعره، أو يكون لها غرضٌ في هذه النسبة، فهي عقول لا عقل واحد في التحقيق وصحة المنشور.

٢ ـ إن قصيدة رثاء الديك لا تختلف عن القصيدة البائية التي ذكرتها اللجنة معها مقدمة بما نصه: وكتب أبو الفرج إلى المهلبي (الحسن بن محمد بن هارون من ولد المهلب بن أبي صفرة، وزير معز الدولة بن بويه الديلمي، وكان أبو الفرج نديماً له) يشكو الفأر ويصف الهرّ: مطلعها:

يا لحدب الظهور قصع الرقاب	لدقاق الأنياب والأذناب
خلقت للفساد مذ خلق الخلـ	ق وللغيث والأذى والخراب

---

(١) المصدر نفسه ١٥/١.

ومنها:

فهو طـوراً يمـشي بخلـي عـروس وهو طـورا يخطـو علـى عتـاب

حبذا ذاك صاحباً هـو فـي الـصحـ بـة أوفـى مـن أكثـر الأصحـاب

وهذه القصيدة عدتها ثلاثة عشر بيتاً وهي من طرائف أدب المجـالس واللهـو ــ هـذه المجالس التي مثلت رغم مجونها ظاهر أدبية ــ لا تختلف من حيث بساطة ألفاظها ووضوح معانيها عن قصيدة رثاء الديك[1].

٣ ــ ما ذكره الثعالبي عن شعر أبي الفرج الأصبهاني حين قال[2]: وله شعر يجمع إتقان العلماء وإحسان ظرفاء الشعراء) واضعاً إياه تحت عنوان (تفاريق قطع من ملـح المقلـين). وشعره هذا صورة لعصر ولا يخرج الأصبهاني في شعره عن دائرة الشعراء المحدثين خلال العصر العباسي من حيث سهولة الألفاظ وبعدها عن الغريب ووضوح المعاني والصراحة في الوصف وإن كان خارجاً عن الذوق هدفه إرضاء مرتادي مجالس اللهو والطـرب. وهـذه القصيدة صورة لما يدور في شعر في هذه المجالس.

٤ ــ إن شعر أبي الحسن علي بن زريق البغدادي يحمل النكهة أو السمات الدافئة التـي تظهر في العينية والمقطعات الأخرى التي تحت أيدينا ولا أجدها هذا الروح في قصيدة رثاء الديك لما يتمثله ابن زريق في شعره من إحساس بمرارة الواقع وألمه، خلافاً لشعر أبي الفرج الأصبهاني الذي عاش حياته قريباً من أهل الجاه، غير مغادر مجالس اللهو والطرب ومؤلفاته صورة لحياته.

أما بقية الشعر الذي ذكره الثعالبي منسوباً إلى أبي محمد بن زريق الكوفي، وهي بيتـان قافيتها (سينية) و(نونية) عدتها بيتان أيضاً و(ضادية) عدتها أربعة أبيات فهي لابـن زريـق الكوفي بدلالتها الزمنية ولا نختلف مع السيد هلال ناجي حولها.

ويبقى تعليله الذي أراد أن يقنعنا به وهو لقله شعر أبي الحسن بن زريق البغدادي فقـال: إن صاحبنا غادر العراق إلى مكة وجاور بها، وانصرف إلى علوم القرآن وانقطع فيما يبدو عن نظم الشعر) وهذا افتراض، فإن طلبنا الدليل قال: إن انصرافه إلى علوم القـرآن بمكـة المشرفة جعل عالماً جليلاً هو أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني يقرأ عليه كما نص ابن بشكوال في الصلة.

وقد عرضنا لذلك في حديثنا عن حياة الشاعر وعمره وشعره ونضيف شيئاً أن شيوخ مكي ابن أبي طالب في مكة وحدها الذين أخذ عنهم غير أبي الحسن بن زريق البغـدادي والـذي نرفض أن يكون هو الشاعر نفسه، تجاوزوا الخمسة ذكر منهم صاحب الصلة: (أحمـد بـن

(١) المصدر نفسه ١/٢٣ ــ ٢٤.

(٢) يتيمة الدهر ٢/١٢٥ ــ ١٢٧.

فراس العبقسي) و(أبو بكر أحمد بن إبراهيم المروزي) و(العباس السوي) و(أبو طاهر محمد بن ممد بن جبريل العجيفي). وأضاف ابن خير الإشبيلي في فهرسته[1] (أحمد بن علي ابن الحسن الكسائي) وهؤلاء الشيوخ لن يكونوا شباباً أو في مرحلة الكهولة وإنما تجاوزوها طلباً للعلم في مكان له خطورته عند المسلمين. فضلاً عن ذلك لو كان افتراض الباحث واقعاً فإن الصفدي وابن أبي عذيبة لا بد أن يذكرا ذلك في ترجمتها لابن زريق.

والذي أنتهي إليه:

١ــ إن القدماء قد وقعوا بأوهام في مؤلفاتهم من خلال نقولهم، الخلف عن السلف وهذا ما خلق مشاكل للمعاصرين وهم ينقلون آراء القدماء، وهو ما دفع بالشاعر نعمان ماهر الكنعاني والدكتور علي الزبيدي إلى رفض وجود الشاعر أصلاً.

وأوقع باحثين آخرين منهم أحمد الهاشمي وشاكر البتلوني وجرجي زيدان والدكتور محسن جمال الدين في وهم رحلة الشاعر ابن زريق إلى بلاد الأندلس والتي رفضها الدكتور محسن غياض وبالتالي فلا قصيدة مدح قالها الشاعر ابن زريق في الأمير الأندلسي.

٢ــ إن الاطلاع على التراث المخطوط لن يكون سهلاً لأن هذا التراث ضاع أكثره وبقي أقله، وحتى هذا القليل موزع في مكتبات العالم، وما موجود عندنا إلا القليل ناقص الأجزاء، وما نشر محققاً لا يتناسب والموجود فعلاً ولذا فإن لوم المعاصرين لعدم إطلاعهم على المخطوط يصبح تكليفاً شرعياً متعذر التطبيق، والله عز وجل يقول في محكم كتابه ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (البقرة /٢٨٦) ولكن هذا لا يعني التقاعس وعدم البحث عن المخطوط.

٣ــ إن ابن زريق البغدادي هو واحد من كثيرين ضاع شعره واختلط اسمه بغيره وكان المستشرق الألماني كارل بروكلمان في بدايات هذا القرن قد نص على اسمه (أبو الحسن علي بن زريق البغدادي) وأنه موجود في حدود سنة ٤٢٠هــ. وقد فصل السيد هلال ناجي بين رجلين هما: (أبو محمد بن زريق الكوفي) و(أبو الحسن علي بن زريق البغدادي) مفرقاً بين ما ينسب لكل واحد منهما عن شعر ولكنه بعد في افتراضه عندما حوله إلى شيخ لمكي ابن أبي طالب في مكة المكرمة لتلاقي الأسماء!

٤ــ لا أختلف مع السيد هلال ناجي حول وجود الشاعر (أبو الحسن علي بن زريق البغدادي) وأنه عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ولكنه لم يحدد عمره. وأرى أن حياة الشاعر يمكن أن تحصر بين سنة ٣٩٠هــ ــ ٤٥٠هــ على ضوء أحداث عصر وما ذكر له من شعر مدح بعضهم أو أنشد البعض شعره.

٥ ــ إن شعر أبي الحسن علي بن زريق البغدادي يقف عند العينية والنتفة التي أوردها ابن إيبك الدمياطي في المستفاد من ذيل تأريخ بغداد. أما ما ذكره الشمشاطي من أبيات له

---

(١) فهرسة ما رواه عن شيوخه /ابن خير الإشبيلي. تحقيــ. قداره. دار الأفق الجديدة ١٩٧٩م ص ٣٦٥.

والثعالبي في قينة دبسية وفي العيادة فهذه متدافعة بينه وبين أبي محمد بن زريق الكوفي. وأما أرجوزته في الأخلاق ومدحه لأبي نصر فلم يتوصل المعاصرون إلى نصيهما وتبقى قصيدة رثاء الديك التي أشك في نسبتها إليه لأن محققي الأغاني قد نسبوها إلى أبي الفرج الأصبهاني عند شر نشر الجزء الأول منه عن دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٧م وهم أقرب إلى المخطوط منا.

إن ما أقدمت عليه هدفه حقيقة الشاعر أبي الحسن علي بن زريق البغدادي وما ينسب إليه من شعر، فإن أصبت فذاك ما هدفت وإن وقعت في وهم فإن عزائي قوله عز وجل ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ البقرة /٢٨٦.

ابن زريق البغدادي

حياته وشعره

(١)

عصر ابن زريق:

إن القرن الرابع الهجري كان نقطة التقاطع بين خلافة تتدهور في بغداد، وثقافة تزدهر في الأقاليم. هذا التدهور كانت العناصر الأجنبية خلفه، تدفعه بكل ما أوتيت من قوة عسكرية تقودها وتهيمن على القرار في حركتها فأثرت في حياة الناس الاقتصادية والاجتماعية، فكانت الأوضاع العامة غير مستقرة في بغداد التي كانت مسرحاً لصراع على السلطة بين هذه العناصر، يحالفهم هذا الإقليم أو ذاك، فأصبحت الخلافة اسماً بلا رصيد يومي في هذه الحياة، وصار الخلفاء أوراق أشجار تتهاوى لأدنى هزة، والأمر بيد السلاطين أو الأمراء الذين وجدوا في المغامرة باباً لدخول السلطة من أتراك أو بويهيين فضلاً عن السلاجقة في القرن الخامس الهجري وما بعده.

يؤيد ما ذهبنا إليه المسعودي في مروجه حيث يقول[١]: «بويع المطيع لله سنة ٣٣٤هـ وغلب على الأمر ابن بويه الديلمي. والمطيع في يده لا أمر له ولا نهي، ولا خلافة تعرف ولا وزارة تُذكر، وكان شيرزاد (أبو جعفر محمد بن يحيى) قيماً بأمر الوزارة برسم الكتابة».

وإذا كانت هذه السنة هي التي يحددها المؤرخون بداية للسيطرة البويهية وبها ينتهي النفوذ التركي الذي احتل مكانه بمقتل المتوكل (٢٤٧هـ)، فإن (بجكم) القائد التركي كان آخر هؤلاء، والذي استبد بالأمر لأكثر من سنتين حتى اغتيل سنة (٣٢٩هـ)[٢] وخلع هذا

(١) مروج الذهب ٢٧٧/٤.

(٢) المصدر نفسه ٢٦٠/٤.

(المطيع) عن الخلافة إلى ولده (الطائع لله)[١]. لكن الحال لم تستمر فقد ارتفع نجـم سـلطان آخر هو بهاء الدولة «فلما كان في شعبان ٣٨١هـ أمر الخليفة الطائع بحبس أبي الحسين بن المعلم وكان من خواص بهاء الدولة، فعظم على بهاء الدولة ذلك ثم دخل على الطائع للخدمة فلما قرب قبل الأرض وجلس على كرسي فتقدم أصحابه فشحطوا الطائع من السرير بحمائل سيفه ولفوه في كساء وحمل إلى دار المملكة وكتب عليه بخلع نفسه وتسليم الأمر إلى القادر بالله.. فنهبت دار الخلافة حتى الرخام والأبواب، ثم أبيحت للرعاع فقلعوا الشبابيك!»[٢].

ولم يكن حال الخلفاء السابقين للمطيع أفضل منه حتى قال المسعوي[٣]: «إذ كانوا كالمولى عليهم، لا أمر ينفذ لهم» وكان الخلع مصيرهم بعد سمل عيونهم، بل وصلت الحال إلـى أن يقتل خدم الخلفاء أسيادهم كما صنع مؤنس المظفر (الخادم) بالمقتدر سنة ٣٢٠هـ، فكان (ما فعله مؤنس من ضرب وجه المقتدر بالسيف سبباً لجرأة الأعداء على الخلفـاء) كمـا قـال الهمذاني في التكملة[٤].

ولم يكن مصير الوزراء أحسن من الخلفاء. فقد اعتقل ابن مقلة (أبو علي محمد بن علي) وصودرت أمواله ومات سنة (٣٢٨هـ)[٥] بعد أن عُذب في سجنه[٦] وصودرت أموال كاتب بجكم ابن شيرزاد كما يؤكد ذلك ابن مسكويه في كتابه[٧] بعد أن عزله. ولا تختلف الحال في العهد السلجوقي بعد عزل الوزير عميد الملك الكندري حيث قتل وقطع جسده فيـذكر ابـن خلكان في وفياته[٨]: «وقتل سنة ستة وخمسين وأربعمائة.. ومن العجائب أن دفنت مـذاكيره بخوارزم، وأريق دمه بمرو الروذ، ودفن جسده بقريته كندر، وجمجمته ودماغه بنيـسابور، وحشيت سوأته بالتبن ونقلت إلى كرمان»!!

فهل هناك وحشية في تعذيب الإنسان أفظع من هذا؟!

ولعل خير من عبر عن هذا الواقع في القرن الرابع هو المتنبي (ت /٣٥٤هـ) حيث يقول[٩]:

(١) شذرات الذهب ٤٤/٣.

(٢) المصدر نفسه ٩٨/٣.

(٣) التنبيه والإشراف /٣٦٢.

(٤) ذيول تأريخ الطبري (التكملة) /٢٧٣.

(٥) شذرات الذهب ٣١٠/٢.

(٦) مروج الذهب ٢٥٠/٤.

(٧) تجارب الأمم ٤١٥/١. ويُنظر ذيول تأريخ الطبري /٣٠٧ أحداث سنة ٣٢٥هـ.

(٨) وفيات الأعيان ١٤٢/٥ وينظر شذرات ٣٠١/٣، والكامل في التأريخ ٣١/١٠.

(٩) شرح ديوان المتنبي ١٧٩/٤.

وإنمـــا النَّـــاس بـــالملوكِ ومـــا تفلـــح عـــربٌ ملوكهـــا عجـــمُ
لا أدبٌ عنـــــدهم ولا حـــــسبٌ ولا عهـــودٌ لهـــم ولا ذمـــمُ
بكـــل أرضٍ وطئتهـــا أمـــمٌ تُرعـــى بعبـــد كأنّهـــا غـــنمُ

يقابله نابغة المعرة «أبو العلاء المعري /ت ٤٤٩هـ» وهو يرسم صورة بالألوان لسلوك هؤلاء الحكام فيقول في لزومياته[1]:

مُـــلَّ المقـــامُ فكـــم أعاشـــرُ أمـــةً أمـــرتْ بغيـــر صـــلاحها أمراؤهـــا
ظلموا الرعيـــة واســـتجازوا كيـدها فعـــدوا مـــصالحها وهـــم أجراؤهـــا

هذا التدهور شجّع المنافسين للخلافة العباسية على إعلان أنفسهم بدائل عن هذه الخلافـة. وهو ما فعله الأمير الأندلسي عبد الرحمن بن محمد الناصر حين نصب نفسه خليفـة سـنة ٣٢٠هـ متعذراً بسقوط هيبة الخلافة العباسية في المشرق[2]. وفعله هذا لم يقوم المائل فـي بلاد المسلمين أو يوحدهم، بل أصبح ثلاثة خلفاء:[3] عباسي وفاطمي وأمـوي حتـى قـال الهمذاني في التكملة[4]: «وغلبت على الدنيا الطوائف، فصارت واسط والبصرة والأحواز في يدي البريدي (أبو عبد الله محمد بن أحمد /وزير الراضي بالله) وفارس في يد علي بن بويه وكرمان في يد أبي علي بن إلياس والري وإصبهان والجبل في يد ركن الدولة أبي علي بـن بويه وشكمير، والموصل وديار بكر في يد بني حمدان، ومصر والشام في يـد محمـد بـن طُغج، والمغرب وأفريقية في يد أبي تميم (الفاطمي) والأندلس في يدي الأموي (عبد الرحمن ابن محمد) وخراسان وما وراء النهر في يد نصر بن أحمد، وطبرستان وجرجان فـي يـد الديلم واليمامة والبحرين في يد أبي طاهر الجنابي، ولم يبق في يد الراضي وابن رائـق ــ وزيره ــ غير السوّاد»!!

وإذا كان تدهور مركز الخلافة هو الأساس في صلاحية الأوضـاع العامـة الاجتماعيـة والاقتصادية، فإن ذلك يعود إلى كون النظام القائم يعتمد على تصرفات الخليفـة، ولكـن لا ينبغي لنا أن ننظر إلى هذا الخليفة أو ذاك دون النظر إلى قوته السياسية المستندة إلى اقتصاد الدولة وقدرتها العسكرية التي أصبحت صفراً. وهذا ما انعكس على الأوضاع عامة، وكـان

(١) اللزوميات ١م٤٤.
(٢) نفح الطيب ٣٥٣/١. وقد ذكرت سنة ٣١٧هـ تأريخاً لذلك والصواب ما أثبتناه. وينظر الإحاطـة فـي أخبـار غرناطـة ١٥٧/١.
(٣) الموسوعة العربية الميسرة ١١٨١/٢.
(٤) ذيول تأريخ الطبري /٣٠٧.

من ظواهر هذا التمزق السياسي للدولة أن تصاحبته حروب وفتنة طائفية تقلق حياة النـــاس وتفقدهم لقمة الخبز وتثقل كاهلهم بالضرائب، ويكون العدل ضائعاً والظلم شائعاً والقاعدة هي الحاكم الذي يعطي ويمنع، ولم يكن أمام الخبز، فكثرت بوقات الحاكمين في الأقـــاليم حيـــث ازدهرت بهؤلاء الشعراء ثقافة الأقاليم وانتكست ثقافة حاضرة الدولة ببغداد، بعد أن هجرهـــا الشعراء إلى الأقاليم بحثاً عن العطاء بعد أن عاشوا الفقر.

وفي هذا يقول الدكتور النبوي عبد الواحد[1]: إنَّ النتيجة الطبيعية لسوء النظام الـــسياسي للدولة هو أن يختل النظام الاقتصادي فيها، بحيث لا ينظر أحد في هذا الوضع المتـــردي إلا إلى مصلحته الشخصية... ويترتب على هذا التردي السياسي أيضاً أن يكون هناك خلل فـــي توزيع الثروات، إذ تكون هناك طائفة (طبقة) تعيش عيشة رغدة تنفق ببدخ وتقضي أيامهـــا ولياليها في مجون وعربدة، بينما هناك طائفة أخرى تعيش على الكفاف أو دونه بكثير. وهذا ما يدفع بالكثير من المعدمين إلى الهجرة طلباً للرزق.

يقول ابن زريق في عينيته:

تـــأبى المطالـــبُ إلا أن تجـــشمه ... للرزق كـــدحاً وكـــم ممـــن يودِّعـــه

كأنمـــا هـــو مـــن حـــلٍ ومرتحـــلٍ ... موكـــلٌ بفـــضاء الأرض يذرعُـــه

وينبه ابن زريق على سوء توزيع الثروة بفعل استغلال من تمكن من هذه الثروة فيقـــول فيها أيضاً:

قـــد وزّعَ الله بـــين النـــاس رزقهـــم ... لـــم يخلـــق الله مـــن خلـــقٍ يـــضيِّعُه

لكـــنهم كلفـــوا رزقـــاً فلـــستَ تـــرى ... مـــسترزقاً وســـوى الغايـــات تقنعـــه

والحرصُ في الرزق والأرزاق قد قُسِمَت ... بغـــيٌ ألا إن بغـــيَ المـــرء يـــصرعُه

لكن الذي يشفع لهؤلاء المستأثرين بالسلطة والمال، أن الناس مقتنعون بأن الذين يحكمونهم هو قدرهم ولا مناص مما قدر الله لهم، فيقول أيضاً:

والدهرُ يعطي الفتى من حيث يمنعُـــه ... أربـــاً ويمنعُـــه مـــن حيـــث يطمعـــه

فيصبح واقع الحال وما آلت إليه حياتهم أمراً لا مردَّ له، وبالتـــالي فـــإنَّ علـــى الرعيـــة الاستسلام لهذه الحياة المقدرة عليهم مسبقاً، حسبما يقولون لهم!!

ولم يتغير واقع حال الناس في العصر السلجوقي الذي تمّ الإعلان عنه سنة ٤٤٧هـــ ولم يكن مفاجئاً فقد سبقته مغازلات سرية تمت بين القادر بالله (ت /٤٢٢هـــ) وطغرلبك، وفيهـــا فرض السلطان السلجوقي نفسه زوجاً لابنة الخليفة القادر بالرغم منه، وكأنه يُعلنُ عن سيطرة

(١) من غاب عنه المطرب (المقدمة) /١٧ /١٨.

السلاجقة على مقدرات الخلافة العباسية. ولا يختلف هذا الواقع عنه في خلافة من جاء بعد القادر بالله، من القائم بأمر الله (ت/٤٦٧هـ) أو المقتدي بالله (ت /٤٨٧هـ) عن رد هؤلاء الأعاجم عن السلطة أو التصرف بالثروة حسب مصالحهم ورغباتهم الشخصية.

(٢)

الهوية الشخصية لابن زريق:

ولنا فيها أربع وقفات هي: اسمه، ولادته، وفاته، مهنته، وهي تمثل وجود الشاعر ابن زريق البغدادي.

أ) ـــ اسمه: ـــ لم يكن القدماء يهتمون بالشاعر إلا إذا كتبت له الشهرة، ولم يكن ابن زريق قد تعامل مع هذا المصطلح لأن ما نقلوه عنه هو قصيدته العينية وكأن الشاعر لم يقل غيرها حتى عُدَّ من شعراء الواحدة على رأي بعضهم(١).

وعلى ضوء ما قدمنا في المدخل فإننا نقف عند الآتي:

أولاً: ـــ إنَّ اسم الشاعر هو (علي) ويختلف عن محمد بن زريق كما جاء في وفيات ابن خلكان(٢) وسار عليه ناقلاً ابن معصوم في القرن الثاني عشر الهجري، وأحمد الهاشمي من المتأخرين (القرن التاسع عشر الميلادي). ولعل أقدم من صحح الاسم عنده هو ابن أيبك الصفدي في القرن الثامن الهجري: فقال: «علي بن زريق»(٣) اسمه واسم أبيه.

ثانياً: إن كنية الشاعر هي (أبو الحسن) وتختلف عن كنية (أبي محمد) التي جاءت في (يتيمة الدهر)(٤) عند الثعالبي وهو يترجم لـ (أبو محمد بن زريق الكوفي الكاتب). وقد ثبتت كنية (أبو الحسن) عند حاجي خليفة في كشف الظنون(٥) وتأريخ بروكلمان(٦).

ثالثاً: لقبه هو البغدادي: ويأتي هذا اللقب بعد غربة أو رحيل من بغداد إلى شرقها أو إلى غربها، وهو ما حدث مع الذين تركوا بغداد وهاجروا إلى بلاد الأندلس ومنهم على سبيل

---

(١) من هؤلاء الشاعر نعمان ماهر الكنعاني الذي قال في كتابه: «شعراء الواحدة: الشعراء الذين اشتهروا بقصيدة واحدة أو الذين اشتهرت لهم قصيدة واحدة جعلتهم في عداد الشعراء سواءً كان لهم غيرها أم لم يكن، هم الذين عنيتهم بهذا الاسم» ـــ يُنظر شعراء الواحدة (ط /١٩٦٧) ص٥.

(٢) وفيات الأعيان ٣٣٨/٥.

(٣) الوافي بالوفيات ١١١/٢١.

(٤) يتيمة الدهر (د. قمحية) ٤٤٢/٢.

(٥) كشف الظنون ١٣٢٩/٢.

(٦) تأريخ بروكلمان ٦٦/٢.

المثال (ظفر الورّاق) الذي عُرف بـ (ظفر البغدادي)[١] والوزير (أبو الفضل محمد بن عبد الواحد الدارمي)[٢] و(صاعد اللغوي)[٣] وغيرهم. وربما يكون شائعاً للتعريف على المستوى الشعبي خلال القرون الثلاثة الأولى بعد تأسيس بغداد، نسبة لها. فيكون كاملاً هو: (أبو الحسن علي بن زريق البغدادي).

ب) ـ ولادته: عندما نريد أن نقف على تأريخ ولادة ابن زريق أو سنة وفاته، فإن وقفتنا تكون على أرض هشة لا تقوى على حمل من تمسك بها، ذلك أن القدماء قلما اهتموا بسنة ميلاد الشاعر، وينصب اهتمامهم على وفاته بعد شهرته، لأن الشاعر وفقاً لرؤيتهم لا تؤرخ الأحداث في حياته كالخلفاء أو الوزراء بل يؤرخ قوله ضمن تلك الأحداث كونه مادحاً لهذا الخليفة أو ذاك الوزير، وليس أمامنا من نص يلقي ضوءاً على وجود ابن زريق إلا ما ذكره ابن أبيك الصفدي في (الوافي بالوفيات)[٤] حيث يقول: «علي بن زريق، الكاتب البغدادي، له القصيدة التي مدح بها العميد أبا نصر وزير طغرلبك».

والسؤال الذي يطرح هنا: من هو العميد أبو نصر وزير طغرلبك؟

يجيب ابن خلكان في وفياته مترجماً له فيقول[٥]: هو «أبو نصر محمد بن منصور بن محمد، الملقب عميد الملك الكندري، كان من رجال الدهر جوداً وسخاء وكتابة وشهامة، استوزره السلطان طُغرلبك السلجوقي ونال عنده الرتبة العالية والمنزلة الجليلة، وهو أول وزير كان لهذه الدولة..».

ويضيف قائلاً: «وكان عميد الملك ممدحاً مقصداً للشعراء، مدحه جماعة من أكابر شعراء عصره، منهم أبو الحسن علي بن الحسن الباخرزي ـ صاحب دُمية القصر وعصر أهل العصر[٦] ـ والرئيس أبو منصور علي بن الحسن، الكاتب المعروف بصردر[٧] فإذا علمنا

---

(١) نفح الطيب ١١١/٣.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) نفسه ٥٨٢/١.

(٤) الوافي بالوفيات ١١١/٢١.

(٥) وفيات الأعيان ١٣٨/٥، ويُنظر شذرات الذهب ٣٠١/٣.

(٦) دمية القصر وعصرة أهل العصر ١٣٧/٢ ـ ١٤٧ حيث ترجم له وذكر ما مدحه فيه، فقال:

طاب العميد الكندري شمائلاً ... حتى إشعار السروض فيه محائلاً

ورثاه قائلاً:

هذا عميد الملك وهو الذي ... لم يخل منه صدر ديوان

(٧) ديوان صردّر وفيه القصائد التي مدحه بها ٥٣/ ـ ١١٠ فقال في نونيته:

أن نفوذ طغرلبك الذي امتد من ما وراء النهر ــ بخارى وما جاورها ــ حتى خراسان حيث استقر في نيسابور فيذكر ابن خلكان تأريخاً لذلك قائلاً: «وكان تملكهم في سنة تسع وعشرين وأربعمائة»[1] ويضيف قائلاً: «ثم ملكت بغداد والعراق سنة سبع وأربعين وأربعمائة» وهو الإعلان التأريخي بإنهاء السيطرة البويهية وفرض الهيمنة السلجوقية على مقدرات الدولة العباسية. وهذا يعني أن وزارة عميد الملك الكندري جاءت بعد سنة ٤٢٩هـ ثمَّ قوي مركزه حتى سنة (٤٥٥هـ) حيث أفل نجمة بموت السلطان طغرلبك، فقتل بعده سنة ٤٥٦هـ على يد ابن أخيه (ألب أرسلان) ــ الذي تولى السلطة بالقوة بعده ــ بتدبير من وزيره نظام الملك[2] فإذا حاولنا أن نحدد وجوداً للشاعر فإن كارل بروكلمان يكون في تقديره أقرب إلى الواقع حيث يقول: «أبو الحسن علي بن زريق البغدادي. كان كاتباً ببغداد في حدود سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م»[3]. وهذا الموجود لا يمكن أن يكون مقنعاً إلا إذا أنهى الرجل فيه عقده الثالث على أقل تقدير، ولذا أرى أن سنة (٣٩٠هـ) هي سنة ولادة الشاعر ابن زريق، ولو كانت أبعد من ذلك أي قبلها لذكره الثعالبي في كتابه «يتيمة الدهر» وهو مترجم لشعراء العراق، ناهيك عن مدحه لعميد الملك الكندريّ فلا يعقل أن يستقبل شاعراً عرك الشعر دون هذا السنّ.

ج) ــ وفاته: وإذا حاولنا أن نقف على سنة وفاة الشاعر، فإن الروايات التي نقلت قصيدته قالت برحلته إلى بلاد الأندلس ومات هناك وقد أنكرها د. محسن غياض ــ كما قدمنا في المدخل ــ وله العذر في ذلك. والسؤال الآخر بعد هذا: متى توفي ابن زريق البغدادي؟

وللإجابة عن سؤال كهذا نقول افتراضاً إن الأحداث في بغداد آنذاك لا تشجع على الحياة لما شهدته هذه المدينة من نكبات جراء سيطرة السلاجقة سنة ٤٤٧هـ وما بعدها من أحداث وفتن بعد موت طغرلبك والاقتتال بين الأخويين: سليمان بن داود، وألب أرسلان حيث كانت النتيجة لصالح الأخير، وهذا يدفعنا إلى أن نقدر ثلاثة عقود بعد (٤٢٠هـ) التي أشار إليها بروكلمان في تأريخه فتكون سنة وفاته ٤٥٠هـ معاصراً لأبي الهيجاء محمد بن عمران بن شاهين وأبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي اللذين أسند لهما السبكي رواية قصيدة ابن زريق البغدادي عنه.

د) ــ مهنته: لقد أكدت المظان التراثية التي ذكرت العينية لقب الكاتب مع اسمه والكاتب في ذلك العصر مهنة عنوانها يلازم صاحبها لاشتغاله بديوان الخليفة أو وزيره الذي يسير الأمور دونه، وهذا ما ذكره الصفدي في ترجمته لابن زريق فوصفه بـ «الكاتب البغدادي»، وربما إليه يشير ابنُ زريق في عينيته:

فإذا عميد الملك حلاً ربعه ... ظفرا بفال الطائر الميمونِ

(١) وفيات الأعيان ٥/٦٥ ــ ٦٦.

(٢) المصدر نفسه ٥/١٤٢ ويُنظر الكامل في التأريخ ١٠/٢٦، ٣١، النجوم الزاهرة ٥/٧٣.

(٣) تأريخ بروكلمان ٢/٦٦.

أعطيت مُلكاً فلم أحسن سياسته   وكلُّ منْ لا يسوسُ الملك يخلعُه

وما أشار إليه ابن مسكويه في كتابه[1] يؤرخ لأهمية هذا الديوان فيقول: «والتمس حامد ابن العباس (وزير الخليفة) من المقتدر بالله (ت /٣٢٠هـ) أن يأمر بتسليم جماعة من الكتاب إليه ليوليهم كتابته على (ديوان ضمانه).

يؤيد ما ذهبنا إليه ما ذكره السبكي في طبقاته[2] قائلاً: «وعلي بن زريق» الكاتب صاحب هذه القصيدة ــ يقصد العينية ــ هو القائل: حضرتُ مجلس القُتبيّ صاحب حكمة المأمون وعنده فتيان أربعة... وكل فتى منهم ينتمي إلى جنس ويقول بتفضيله، فقال القتبيّ وقد طال بهم المراء، ليقل كل واحد منكم في مجلسه بيتي شعر في فضل قومه، فقال المنتمي إلى الفرس:ــ

نحن الملوك وأبناء الملوك لنا   علمُ السياسةِ والتدبير والكتب

ونحنُ من نسلِ إسحاق الذبيح وفي   مجد النبيين ظلُّ المجدِ والحسب

وقال المنتمي إلى العرب: ــ

فينا الشجاعةُ طبعٌ والسخاءُ كما   فينا الدهاءُ وفينا الظَّرفُ والأدبُ

ونحن من نَسْل إسماعيلَ قاطبةً   لا ينكر الناس قولي حين أنتسبُ

وقال المنتمي إلى الروم: ــ

الرومُ قومٌ لهم حِلمٌ وتجْرِبةٌ   وحُسْنُ خُلْقٍ وعلمٌ بارعٌ عجَبُ

وهم بنو الميس والأملاك لا كذب   لبُسْتُهُم شُقق الدِّيباجِ والذهبُ

وقال المنتمي إلى الترك: ــ

الترك لم يملكوا في دار مُلكهم   والفرس قد مُلِكوا والرّومُ والعربُ

هذا لعمرك فضلٌ ليس يَجْحده   إلا حسودٌ عنيدٌ ما له أدبُ

قال علي بن زريق: فعجبت من افتخار التركي عليهم».

وسواء صحت هذه الرواية أم كانت موضوعة فهي تدلل لنا أن هذا العصر الذي عاش فيه ابن زريق هو عصر أجناس اجتمعت في بغداد لتشكل خليطاً لا يهدأ صراعه. وهذه الأبيات البائية التي تعارضت تصوّر لنا ذلك الوضع. وأنَّ بيت الحكمة كان المكان الذي يتردد إليه من يتعاطى مهنة الكتابة.

---

(١) تجارب الأمم ٧١/١.

(٢) طبقات الشافعية ٣١٢/١.

(٣)

شعر ابن زريق البغدادي:

ـ إنّ قلة ما كتب أو ترجم لابن زريق كان سبباً لضياع شعره إلا العينية التي ذكر ابن السراج القاري أكثر من عشرة أبيات مقدماً لها بكلمات حزينة عن رحلة خائبة قام بها بغدادي إلى بلاد الأندلس طمعاً في عطاء، وكانت هذه القصيدة قد وجدت تحت وسادته وهو ميت، يقول ابن السراج القاري (ت/٥٠٠هـ) على لسان هذا البغدادي: «إنّا لله وإنا إليه راجعون، سلكت البراري والبحار والقفار إلى هذا الرجل، فأعطاني هذا العطاء»(١) ثمّ يمهد لموته قائلاً: «فانكسرت إليه نفسه...» وحوّلت النقول عن ابن السراج الحكاية الحزينة إلى رحلة الشاعر إلى بلاد الأندلس وكان من هؤلاء كارل بروكلمان في ترجمته لابن زريق وغيره من المتأخرين(٢).

ويصبح البحث عن ديوان شعر لابن زريق جهداً ضائعاً، فلم نقف على مصدر يذكره أو رواية جمعه، وأمام ما بقي من شعره يتوزع إلى ثلاثة أقسام:

١) الشعر المنسوب إليه.
٢) الشعر المتدافع فيه بينه وبين غيره.
٣) الشعر المنحول عليه.

أولاً: الشعر المنسوب إليه:

ويشمل على ثلاث قصائد هي العينية، ومقطعة فائية، وأرجوزة في الأخلاق ذكرها بروكلمان في تأريخه ضمن مخطوطات برلين، وأن المستشرق الألماني (Diels) قد ترجمها سنة ١٩٠٨م، ولم تصلها يدي. وعلّق بعدها قائلاً: «وعمل شاكر أباظة تشطيراً لأرجوزة الأخلاق المذكورة، طبع في القاهرة (١٣١٣هـ)»(٣) أية سنة ١٨٩٦م.

أما المقطعة الفائية فهي ثلاثة أبيات ذكرها الحافظ ابن النجار البغدادي في كتابه (المستفاد من تأريخ بغداد) الذي انتقاه ابن الدمياطي (ت/٧٤٩هـ) وتبقى العينية إشارة دالة على شاعرية ابن زريق البغدادي فكانت عدتها أربعين بيتاً. لم تختلف المظان التراثية التي حفظت لنا القصيدة في نسبتها إليه، إلا ما وهم فيه الثعالبي حين نسب أربعة أبيات منها إلى الوأواء الدمشقي فكان ذلك دافعاً لابن الأثير (عزّ الدين الجزري/ ت٦٠٦هـ) إلى أن يزعم أنّ

---

(١) مصارع العشاق ٢٣/١.

(٢) تأريخ بروكلمان ٦٦/٢ وينظر معجم المؤلفين ٩٥/٧.

(٣) المصدر نفسه (بروكلمان) ٦٧/١.

الزّريقيّ شاعر شامي ومن شعره: لا تعذليه... البيت، الذي نقله عن السمعاني في أنسابه دون أن يلتفت إلى تعليقه الذي يقول فيه «الزُّرَيقي بضمّ الزاي وفتح الراء بعد الياء الساكنة المنقوطة وتحتها يائين، وفي آخرها القاف. هذه النسبة إلى بعض أجداد المنتسب، وهو يعرف بالزُّرَيقيّ. قال ابن ماكولا هو شاعر آخر يعرف بالزّريق مشهور بأبيات منها:

وكم تشفع بي أنْ لا أفارقه ... وللضرورة حال لا تشفعه

قلت أولها:

لا تعذليه فإن العذل يولعه ... قد قُلتِ حقاً ولكن ليس يسمعه»[1]

ويوضح الزّبيدي في معجمه قول السمعاني، فيقول: «قال ابن السّمعاني: وشيخنا أبو منصور عبد الرحمن بن محمد بن عبد الواحد بن زريق الشيباني، يعرف بابن زريق فلو قيل له: الزّريقي لم يَبْعُدْ»[2].

والروايتان كلاهما لم تذهب إلى ما زعمه ابن الأثير في كتابه. فإذا حاولنا أنْ نُفَنّد ما ذهب إليه الثعالبي فإنّ د. محسن جمال الدين يقول: «ونسبة الثعالبي لا تظهر لنا ملامح الوأواء بقدر ما تشير إلى قوة ابن زريق الشاعرية وشهرته التي ظلت بعده من إرثه الشعري، الذي لم تستطع الأزمان أنْ تشوهه وتذهب من بهائه»[3] فضلاً عن رأي محقق ديوان الوأواء الدكتور سامي الدهان الذي قال مُقدّماً لهذه الأبيات: «هذه القطعة يحوم حولها الشك، فتنسب طوراً إلى الوأواء وطوراً إلى ابن زريق البغدادي»[4] ولما كانت للعينية مكانة عظيمة في تأريخ شاعرية ابن زريق فإنّ لنا ثلاث روايات في إسنادها إليه وهي: ـ

الأولى: ذكر السبكي (ت/٧٧١هـ) في طبقاته[5] ما نصه: «وقصيدة علي بن زريق البغدادي غرّاء بديعة، أخبرنا بها أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الخباز، قراءة عليه، وأنا أسمع، أخبرنا أبو الحسن البخاري، وأبو العباس أحمد بن شيبان بن تغلب الشيباني، وزينب بنت مكي بن علي الحراني إجازة، قالوا: أخبرنا أبو حفص عمر بن محمد بن معمر بن طبرزد، أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن نبهان الغنويّ، أنشدنا أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحُميدي، أنشدني الأمير أبو الهيجا محمد بن عمران بن شاهين، أنشدني علي بن زريق أبو الحسن الكاتب البغدادي لنفسه: لا تعذليه.... القصيدة».

(١) أنساب السمعاني / الورقة ٢٧٤.

(٢) تاج العروس (رزق) ٤٠١/٢٥.

(٣) أدباء بغداديون في الأندلس / ٣٤.

(٤) ديوان الوأواء الدمشقي / ٢٧٣.

(٥) طبقات الشافعية ٣٠٨/١.

الثانية: ذكر ابن حجة الحموي (ت/ ٨٣٧هـ) في (ثمرات الأوراق)[1] قائلاً: «أخبرنا الشيخ الجليل، العدل الأصيل، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبو الحسن علين بن أحمد بن عبد الواحد البخاري، وأبو العباس أحمد بن شيبان بن ثعلب الشيباني، وأم حميد زينب بنت مكي بن علي بن كامل الحراني، قال أخبرنا أبو حفص عمر بن محمد بن أبي نصر الحميدي قال: أنشدني أبو غالب محمد، أنشدني الأمير أبو الهيجاء محمد بن عمران بن شاهين، قال: أنشدني علي بن زريق الكاتب البغدادي لنفسه، هذه القصيدة إلى آخرها».

الثالثة: قدّم الشيخ أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السّراج القاريّ لأبيات من العينية في كتابه (مصارع العشاق)[2] قائلاً: «أخبرنا أبو الحسين محمد بن علي بن محمد بن الجاز القرشي الأديب بالكوفة، وأنا متوجه إلى مكة سنة إحدى وأربعين وأربعمائة، بقراءتي عليه، قال: حدثنا أبو الحسن علي بن حاتم بن بكير البزاز التكريتي، بتكريت. قال: حدثني بعض أصدقائي أن رجلاً من أهل بغداد قصد أبا عبد الرحمن الأندلسي وتقرّب إليه بنسبه، فأراد أبو عبد الرحمن أن يبلوه.. إلخ وقال لنا أبو الحسين محمد بن علي بن الجاز، وزادني أبو علي الحسن بن علي المتصوف... الأبيات» فإذا وقفنا عند هذه الروايات الثلاث، فإن الروايتين الأولى والثانية تلتقيان عند رواية المشايخ الثلاثة: البخاري والشيباني وأم حميد الحراني ثم الحميدي ومنه عند ابن شاهين الذي أنشده ابن زريق لنفسه. وابن شاهين هذا كان حياً حتى سنة ٤٠١هـ كما يؤكد ابن خلكان[3] وعُمِّر بعد هذا التأريخ لأن الإسناد يواصله منشداً لابن بشران[4] المتوفى سنة (٤٦٢هـ) فضلاً عن الحُميديّ رواية ابن حزم، الذي توفي سنة (٤٨٨هـ) كما في الشذرات[5] أما الرواية الثالثة فقد وظّفها ابن السراج القاري بما يخدم عشاقه.

وتبقى ملاحظة على ما وقع بإسناد الرواية الثانية من إشكال التداخل اسم الحميدي مع أبي حفص، مما يوهم بأن المقصود بالحميدي هو آخر لا راوية ابن حزم، وتصحيحنا يعتمد على إسناد الرواية الأولى التي فرقت بين أبي حفص عمر بن محمد وأبي عبد الله محمد بن أبي نصر الحُميدي صاحب كتاب (جذوة المقتبس في تأريخ الأندلس).

وقد أفادتنا الرواية الثالثة من أن سنة ٤٤١هـ كانت القصيدة العينية قد قيلتْ وانتشر ذكرها قبل هذا التأريخ.

---

(١) ثمرات الأوراق / ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(٢) مصارع العشاق ٢٣/١ ـ ٢٤.

(٣) وفيات الأعيان ٢٦١/٥ ـ ٢٦٢.

(٤) ينظر معجم الأدباء ٢١٤/٧، وبغية الوعاة ٢٦/١.

(٥) شذرات الذهب ٣٩٢/٣.

ترجع أهمية العينية إلى الروح الرومانسي الذي أحاطه القدماء بهذه القصيدة بدْءاً من ابن السراج القارئ حتى عصرنا الحديث، وكل ناقل يضيف إلى حكاية الرحلة المتخيلة ما يحلو له، فترى القاري يكمل ما بعد رواية الإسناد قائلاً: «فلما وقف أبو عبد الرحمن على هذه الأبيات بكى حتى اخضلت لحيته وقال: وددت أن هذا الرجل حيّ وأشاطره نصف ملكي» (هكذا) ولم يترك عنوان الرجل في بغداد مجهولاً فذكر «وكان في رقعة الرجل: منزلي ببغداد في الموقع المعروف بكذا والقوم يعرفون بكذا، فحمل إليهم خمسة آلاف دينار... ووصلت القوم، وعرفتهم موت الرجل»[1]. ولا يبتعد السبكي من بعده عن عرض هذا الجو المشحون حزناً بل يصعد ذلك الحزن إلى العجب، فيقول: «إنَّ لهذه القصيدة قصة بسنده ــ أي رواية ابن السمعاني مدعماً ما ذكره من إسناد ــ أن رجلاً من أهل بغداد قصد أبا عبد الرحمن الأندلسي... إلخ»[2] ويلفق صاحب «نفح الأزهار في منتخبات الأشعار» حكاية معللاً رحلته إلى بلاد الأندلس فيقول في تقديمه القصيدة: «لأبي الحسن علي بن زريق البغدادي، ابنة عمّ قد كلف بها أشد الكلف، ثم ارتحل عنها من بغداد لفاقة علته، فقصد أبا الخير عبد الرحمن الأندلسي في بلاد الأندلس ومدحه بقصيدة فأعطاه عطاءً قليلاً... إلخ»[3] ولا تختلف بقية الروايات عما قدمناه في كتب القدماء إلا ببعض الألفاظ... وهذا الجو الذي أحاط به القدماء العينية دفع ابن حزم الأندلسيّ (ت/٤٥٦هـ) إلى القول: «مَنْ تختم بالعقيق وقرأ لأبي عمرو (هو عثمان بن سعيد القرطبي الحافظ المقرئ/ ت٤٤٤هـ) وحفظ قصيدة ابن زُريق فقد استكمل الظرف» كما في «ثمرات الأوراق»[4] وفي «طبقات الشافعية»[5] و«الغيث المسجم»[6] و«كشف الظنون»[7] تقرأ بعد أبي عمرو (وتفقه للشافعي) مع اختلاف. وإعجاب ابن حزم بهذه العينية جعلته يعارضها في بعض شعره. وفي هذا يُعلّق د. إحسان عباس على ذلك قائلاً: «إنّ ابن حزم كان معجباً بقصيدة ابن زريق فعارضها بأكثر من قصيدة وهذه منها: ــ

مُسَهَّدُ القلبِ في خَدَيه أدْمعُهُ ... قد طالما شرقتْ بالوجد أضلعُهُ[8]

(١) مصارع العشاق ٢٤/١.
(٢) طبقات الشافعية ٣١١/١.
(٣) نفح الأزهار في منتخبات الأشعار / ٥.
(٤) ثمرات الأوراق/ ٤٧٥.
(٥) طبقات الشافعية ٣٠٨/١.
(٦) الغيث المسجم في شرح لامية العجم ١٠٤/١.
(٧) كشف الظنون ١٣٢٩/٢.
(٨) تاريخ الأدب الأندلسي /عصر سيادة قرطبة/ ٣٣١ (عدتها ثمانية وثلاثون بيتاً... ويُنظر شعر ابن حزم الأندلسي/ جمع وتحقيق عبد العزيز إبراهيم/ مجلة المورد/ مج٢٧/ ع٢/ ١٤٢٠هـ ــ ١٩٩٩م/ ص٩٨ ــ ٩٩.

وفي (طوق الحمامة) يعارضها بقوله: ــ

ولّى فـولّى جميلُ الـصبر يتبعُـهُ وصرحَ الدمعُ ما تخفيـه أضـلعُهُ»[1]

أما الشعراء الذين خمسوا هذه العينية فمنهم علي بن ناصر الباعوني (ت/٨١٦هـ) وطه أفندي ابو بكر، كما يذكر بروكلمان[2]، والشيخ إبراهيم بن يحيى العـاملي (ت/١٢١٠هـ) حيث يقول: ــ

يا كوكباً في سـماء الحـسن مطلعـه وشادناً فـي سـواد القلـب مَرْتَعُـهُ

صبياً يـروم المنـى والـدهر يمنعـه لا تعذليـه فـإنَّ العـذل يولعـهُ

قـد قلـت حقـاً ولكـن لـيس يـسمعه[3]

ومن الذين شرحوا هذه العينية علي بن عبد الله العلوي (ت/١١٩٩هـ ــ ١٧٨٥م) وولي الدين يكن (ت/ ١٩٢١م) وطبع الشرح بالقاهرة (١٣١١هـ) كما يذكر كارل بروكلمان فـي تأريخه[4].

وإذا ذكرنا في مدخل هذه الدراسة أنّ د. محسن غياض رفض فكرة رحيل الشاعر إلـى بلاد الأندلس؛ فإن صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت/٧٦٠هـ) لم يذكر فـي تقديمـه لقصيدة ابن زريق البغدادي شيئاً عن هذه الرحلة كما صنع الذين قبله أو المتأخرون بعـده، وإنما قال ما نصه: «عليّ بن زُريق الكاتب البغدادي له القصيدة التي مدح بها العميد أبا نصر وزير طغرلبك التي قال فيها أبو عبد الله الحُمَيْدي: قال لي أبو محمد (علي بن أحمـد) ابـن حزم: يُقال: من تختم بالعقيق وقرأ لأبي عمر، وتفقه للشافعي، وحفظ قصيدة ابن زريق، فقد استكمل الظرف، والقصيدة المذكورة/:

لا تعذُليـهِ فـإنَّ العـذلَ يولِعُـه قد قلتِ حقاً ولكـن لـيس يـسمعه»[5]

انتهى.

عدد أبياتها أربعون بيتاً.

---

(١) طوق الحمامة/ ١١٣ (عدتها سبعة أبيات) ــ وينظر مجلة المورد مج ٢٧/ع٢ شعر ابن حزم، جمع وتحقيق ــ عبد العزيز إبراهيم/ ص١٠٠.

(٢) تأريخ بروكلمان ٦٧/٢.

(٣) صورة مخطوطة التخميس في ديوان إبراهيم العاملي، ضمن كتاب: ــ أدباء بغداديون في الأندلس/ ٣٩.

(٤) تأريخ بروكلمان ٦٧/٢.

(٥) الوافي بالوفيات ١١١/٢١ ــ ١١٢.

وما نستفيد منه عند قراءة النص هو:

١ ــ أنّ قول الصفدي: (له القصيدة التي مدح بها العميد أبا نصر) ثم قوله: (التي قال فيها أبو عبد الله الحُميدي... قال لي ابن حزم) ثم قوله في نهاية النص (والقصيدة المذكُورة) كل هذا يدور حول العينية لا غيرها بدليل استعماله (التي) وهي صلة الموصول التي تكون صفة لما قبلها، والتكرير يدل على التوكيد في الوقت نفسه، ولا تفسير آخر لقول الصفدي، بعد قوله: «والقصيدة المذكورة»: لا تعذليه... الأبيات.

٢ ــ أن! القصيدة العينية هي القصيدة التي مدح بها ابن زريق البغداديّ، العميد الكندري، وليس هناك غيرها، ولو كانت لذكرها أو لذكر أبيات منها ابن أيبك الصفدي، فضلاً عن أن كتب التراث لم تشير إليها.

٣ ــ لما كانت «نيسابور» حاضرة ملك طغرلبك السلجوقي في خراسان، فإنّ وزيره العميد الكندري يكون معه، وأن القصيدة قيلت فيها، وأن الشاعر ابن زريق قد رحل إليها كغيره من الشعراء طلباً للعطاء بعد أن ساءت الأحوال في بغداد بانحسار النفوذ البويهي وسيطرة السلاجقة أو امتداد نفوذهم إلى حاضرة الخلافة العباسية أيام القائم بأمر الله (٤٢٢ ــ ٤٦٧هـ) قبل سنة ٤٤١هـ.

٤ ــ وهذا يعني أن هناك بالفعل رحلة قام بها الشاعر إلى ممدوحه، حوّلها ابن السراج القاري إلى حكاية تصاحب نقل القصيدة إلى بلاد الأندلس عن طريق رجل بغدادي دون أن يحدد من يكون هذا البغدادي تساوقا مع نهج أقاصيص ألف ليلة وليلة، حتى تلائم كتابه «مصارع العشاق» بحكاياته المحزنة.

٥ ــ فإنْ طُرِحَ السؤال: أين الأبيات التي مدح بها الشاعرُ، العميدَ الكندي أو أشارت إلى ذلك؟ نقول إنَّ يد الشيخ ابن السراج القاري أو النساخ بعد موت العميد الكندري المأساوية سلخت هذه الأبيات أو أي بيت يشير إليه. فإن قيل إنّ هناك مَنْ مدح العميد الكندري ورثاه بعد موته ولم تُغيّر قصائدهم أو يسلخ اسم العميد الكندري منها، ومن هؤلاء الشاعر (صرَّدُرّ/ ت٤٦٥هـ) وأبو الحسن الباخرزي (ت/٤٦٧هـ)، فإني أقول إنّ لهما قصائد كثيرة في مدحه ورثائه[١]. ناهيك عن مكانتهما الاجتماعية المعروفة وشهرتهما الأدبية، تمنع من أن تسرق أو تشوه. قال ابن خلكان عن الأول: «الكاتب المعروف بصُرّدُرَّ الشاعر المشهور؛ أحد نجباء شعراء عصره»[٢] وقال عن الثاني: «أبو الحسن الباخرزي الشاعر المشهور كان أوحد

(١) ينظر دمية القصر ٢/١٣٧ ــ ١٤٧، وديوان صرّدُرّ/ ٥٣ ــ ١١٠.

(٢) وفيات الأعيان ٣/٣٨٥.

عصره في فضله وذهنه.. صنف كتاب «دُمية القصر وعصرة أهل العصر»[1]، وبالتالي فإنّ الشهرة أو الإعلام من متطلبات حفظ تراث الفرد أو الجماعة.

٦ ـ إنّ الإسناد الذي ذكرناه له ثلاث روايات غلبت رواية صاحب (مصارع العشاق) بعد أن أهملت كتب التراث ذكر الشاعر ابن زريق فضلاً عن أن القارئ لا يدقق في المقروء، وفضل ما قاله صاحب مصارع العشاق لأنه وجد فيه عزاءً عن حياة يعيشها كصاحب العينية، وشاع ذلك بعد سنة (٥٠٠هـ) تأريخاً لوفاة ابن السراج القاري.

ويبقى عدد أبياتها، فقد ذكرها الصفدي في أربعين بيتاً في الوافي بالوفيات، والسبكيّ في طبقات الشافعية، وابن حجة الحموي في ثمرات الأوراق، وبان معصوم في أنوار الربيع، والعاملي في الكشكول، ومخطوطة القصيدة في (أدباء بغداديون، وبروكلمان في تأريخ الأدب العربي، وخالف هؤلاء حاجي خليفة في كشف الظنون فقال إنها في أحد وأربعين بيتاً.

ثانياً: الشعر المتدافع بينه وبين غيره.

ويشمل مقطعة واحدة بثلاثة أبيات نسبها الشمشاطي (ت/٣٧٧هـ أو ٣٨٠هـ) تحت عنوان «وللزُرَيقي» دون أن يحدد من هو الزيقي في كتابه «الأنوار ومحاسن الأشعار».

ثالثاً: الشعر المنحول إليه.

ويضم قصيدة واحدة بأربعين بيتاً نسبها ابن أيبك الصفدي إلى ابن زريق البغدادي في (الوافي بالوفيات) وتابعه ابن أبي عذيبة في تأريخ دول الأعيان. (ت/ ٨٥٦هـ). والصحيح أنها لأبي الفرج الأصبهاني في (مقاتل الطالبيين) (ت/ ٣٥٦هـ)، و(نهاية الأرب) للنويري (ت/٧٣٣هـ) ومخطوطة (عيون التواريخ) لمحمد بن شاكر الكتبي (ت/٧٦٤هـ).

وإذا حاولنا أن نُصنف طبقةً ينضوي تحتها ابن زريق البغدادي، فإنّ هذه الطبقة لا تخرج عن طبقة الشعراء المحدثين الذين تمردوا على القديم وحاولوا التجديد يدفعهم إلى ذلك ما استجد من تقدم حضاري أخذهم بعيداً عن البادية وأثّر في شعرهم لفظاً ومعنى. فكانت صور ابن زريق الشعرية تمتلك الرقة في ألفاظها والبساطة في معانيها وهذا ما دفع بجرجي زيدان إلى أن يضعه في أدب العصر العباسيّ الثالث (٣٣٤هـ ـ ٤٤٧هـ) الذي يخضعه للتأريخ السياسي للدولة العباسية، فكان من ضمن شعراء هذا العصر وعددهم تسعة عشر شاعراً، كان هو إلى جانب (أبو الرقعمق) و(الواساني) و(أبو عبد الله الحسين بن الحجاج) و(ابن سكرة الهاشمي)[2].

---

(١) المصدر نفسه ٣/٣٨٧.

(٢) تأريخ آداب اللغة العربية مج١/ج٢/ ٥٥٥ ـ ٥٧٤.

وما يلاحظ على الأغراض الشعرية التي طرقها ابن زريق في شعره هي: الشكوى والإخوانيات. ولم تكن شكواه إلا صورة لحنينه حتى وإن مدح الآخرين.

منهج التحقيق:

لما كان مجموع شعر ابن زريق البغدادي قليلاً في المظان التراثية موزعاً إلى منسوب إليه صحة، ومتدافع مع غيره ومنحول عليه فإنّ ما أقدمت عليه توزيعاً من الصعب أن يتناسب مع هذه القلة الشعرية ولذلك أخضعت ما جمعته بعض النظر عن صنفه مرتباً حسب حروف الهجاء.

١ ــ رافق الترتيب البحر الذي نظم الشعر عليه.

٢ ــ خرّجت النص الشعري حسب مصادره، مفرقاً في روايته، ومعلقاً حواشيه، معرفاً بمن ورد في النص إنْ احتاج إلى ذلك.

٣ ــ خضع ترتيب القصائد أو المقطعات إلى حركة حرف الروي (الضم، فالفتح، فالكسر، فالسكون) وما يلحق ذلك من هاء ساكنة.

٤ ــ تمّ ترتيب القصائد الطوال اعتماداً على المصدر الذي جاء به كاملاً (النص والنسبة).

٥ ــ رُتبت مصادر التخريج حسب ورود النص تاماً بها ثم يدخل بعد ذلك قِدَم المصدر سواءٌ أكان مخطوطاً أم مطبوعاً.

٦ ــ في تخريج النص قدمت المظان التراثية، ومن ثَمّ ألحقت تخريج النص إنْ ورد في المصادر الحديثة وأشرت إلى ذلك بــ«يُنظر مــ».

شعر ابن زُرَيق البغداديّ

(١)

(البسيط)

لا تعذُليــه فــإنّ العــذلَ يولعُــه ... قد قُلتِ حقــاً ولكــن لــيس يــسمعُه
جاوزتِ في لومه حَـدّ المُـضِرِّ بــه ... من حيــثُ قــدّرتِ أنّ اللــومَ ينفعُــه
فاستعملي الرِّفــق فــي تأنيبــه بــدلاً ... من عَسْفِه فهو مُضْنى القلبِ مُوجَعُــه
قد كان مــضطلعاً بالخطــب يحملــه ... فــضُلِّعَتْ بخطــوب البَــيْنِ أضــلُعُه
يكفيكَ مــن رَوْعــه التفنيــد أنّ لــه ... من النّــوى كــلَّ يــوم مــا يروِّعُــهُ
مــا آبَ مــن سَــفَرٍ إلا وأزعجَــه ... رأيٌ إلــى سَــفر بــالرغم يجمعُــهُ

تأبَى المطالبُ إلا أن تجشمَه ... للرزقِ كَدْحاً وكم ممّنْ يودّعُه

كأنما هو من حِلٍ ومرتَحَلٍ ... مُوكّلٌ بفضاء الأرض يذرَعُه

إذا الزِّماعُ أراه في الرحيل غِنىً ... ولو إلى السَّندِ أضحى وهو مَربَعُه

وما مُجاهدة الإنسان واصلةً ... رزقاً ولا دَعَةُ الإنسان تقطعه

قد وَزَّعَ اللهُ بين الناس رزقَهُمُ ... لم يخلُقِ اللهُ من خَلْقٍ يُضيِّعُه

لكنهم كُلِّفوا رزقاً فلستَ ترى ... مسترزقاً وسِوَى الغايات تُقنعُه

والحِرصُ في الرزق والأرزاق قد قُسِمَت ... بغيٌ ألا إنَّ بغيَ المرءِ يصرعُه

والدهر يعطي الفتى من حيث يمنعه ... أرَباً ويمنعُه من حيثُ يُطْعِمُه

أستودعُ اللهَ في بغداد لي قمراً ... بالكرْخ من فلك الأزرار مطلعُه

ودَّعتُه وبُودّي أن يودّعني ... صَفوُ الحياة وإني لا أودّعُه

وكم تَشفّع في أن لا أفارقَه ... وللضرورة حال لا تُشفِّعُه

وكم تَشبّث في خوفِ الفراقِ ضُحىً ... وأدمعي مُستهلات وأدمعُه

لا أكذبُ اللهَ ثوب العُذْر منخرق ... عني بفُرقَتِه لكن أرَقِّعُه

إني أوسِّعُ عُذري في جنايته ... بالبين عني وجُرْمي لا يُوسِّعُه

رُزِقتُ مُلكاً فلم أُحْسِنْ سياسته ... وكلُّ من لا يسوسُ المُلكَ يُخلَعُه

ومَنْ غدا لابساً ثوبَ النعيم بلا ... شُكرٍ عليه فإن اللهَ ينزعُه

اعتَضْتُ من وجه خِلّي بعد فرقته ... كأساً تجرَّع منها ما أُجَرَّعُه

كم قائل لي: ذقتَ البين قلت له: ... الذَّنْبُ واللهِ ذنبي لستُ أدفعهُ

ألا أقمت وكان الرشد أجمَعُه ... لو أنني يوم بانَ الرشدُ أتبعُه

إنّي لأقطع أيامي وأُنفذُها ... بحَسْرةٍ منه في قلبي تقطِّعُه

بمن إذا هَجَع النُّوّام بِتُّ له ... بلَوعَةٍ منه ليلي لستُ أهجَعُه

لا يطمئن لجنبي مضجَع وكذا ... لا يطمئنُّ له مُذْ بِنْتُ مضجَعُه

ما كنت أحسبُ رَيْبَ الدهر يفجعُني ... به ولا أنّ بي الأيامُ تفجَعُه

حتى جَرَى البَيْنُ فيما بيننا بِيَدِ ... عَسْراءَ تمنعُني حظي وتمنعُه

فكنت مِنْ رَيْب دَهري جازعـاً فَرِقـاً | فلـم أُوَقَّ الـذي قـد كنـت أجزَعُـه
بالله يا منزلَ القصف الـذي دَرَسـت | آثـارُه وعَفَـتْ مُـذْ بِنْـت أرْبُعُـه
هـل الزمـان معيـدٌ فيـكَ لـذَّتنا | أم الليـالي التـي أمـضَته تُرجِعُـه
في ذِمَّـةِ الله مـن أصـبحتَ منزلـه | وجادَ غَيْثـاً علـى يُمنـاكَ يمرعُـه
مـن عنـده لـيَ عهـدٌ لا يُـضيِّعه | كمـا لـه عهـدُ صِـدْقٍ لا أُضَـيِّعُه
ومَـنْ يُـصدِّع قلبـي ذكـرُه وإذا | جَرى علـى قلبـه ذِكـري يُـصدِّعه
لأصـبِرنَّ لـدهرٍ لا يُمتِّعنـي | بـه ولا بـيَ فـي حـالٍ يُمَتِّعُـه
علماً بأنَّ اصـطباري مُعْقِـبٌ فرجـاً | فأضـيقُ الأمـر إنْ فكـرت أوسَـعُه
عسَى الليالي التـي أضـنَت بِفُرقتِنـا | جـسمي سـتجمعنا يومـاً وتجمعُـه
وإنْ تَغُـل أحـداً مِنّـا منيّتـه | فما الـذي فـي قـضاء الله يـصنعُه

التخريج:

ــ الوافي بالوفيات ١١٢/٢١ ــ ١١٥، طبقات الشافعية ٣٠٨/١ ــ ٣١١، ثمرات الأوراق /٤٧٥ ــ ٤٧٨، أنوار الربيع في أنوار البديع ١٧٨/٤ ــ ١٨١، (مخطوطة قصيدة ابن زريق) في (أدباء بغداديون /٣٦ ــ ٣٨)، الكشكول ١٠٤/١ ــ ١٠٥، لوعة الشاكي ودمعة الباكي /٧٨ ــ ٨٠ (دون نسبة/ الأبيات ١٦، ١٩، ٢٣، ٢٦، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٨)، الغيث المسجم في شرح لامية العجم ١٠٤/١ (٥ ــ ١٤)، المنازل والديار ٦٦/١ ــ ٦٨ (الأبيات/ ١٥ ــ ١٩، ٣٢ ــ ٣٦) مصارع العشاق ٢٤/١ (الأبيات ١ ــ ٣، ٦، ٨، ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٣)، يتيمة الدهر ٣٤٠/١ (١٥ ــ ١٨) نسبها على الوأواء الدمشقي، وفي ديوان الوأواء/ ٢٧٣ ملحقة به، الإمتاع والمؤانسة ١٦٦/٢ (١٥ ــ ١٦) دون نسبة، الرسالة البغدادية/ ٢٥٢ (١٥ ــ ١٦) دون نسبة، الأنساب للسمعاني (الورقة ٢٧٤) (١٧، ١)، اللباب في تهذيب الأنساب ٦٦/٢ (الأول منسوباً إلى الزريقي) وكذا في تاج العروس (زرق) ٣٩٨/٢٥، وكشف الظنون ١٣٢٩/٢، شرح مقامات الحريري ١٨٢/٢ (البيت ١٥ دون نسبة) وكذا في جذوة المقتبس ١٢٢/١، ورسائل ابن حزم ٢١٩/٢، والمطرب في أشعار أهل المغرب/ ٦٣، وزهر الآداب ٨١٧/٣، ووفيات الأعيان ٣٣٨/٥.

ــ ويُنظر نفح الأزهار في منتخبات الأشعار/ ٥ ــ ٧، جواهر الأدب ٣٧١/٢ ــ ٣٧٣، مناجاة الحبيب في الغل والنسيب/ ٩٤ ــ ٩٦. مع اختلاف في ترتيب الأبيات في هذه المصادر.

ـ انفرد كتاب «مصارع العشاق» دون بقية المظان التراثية بالبيت الآتي:

لو أنني لم تقعْ عيني على بلدِ ... في سفرتي هذه إلا وأقطَعُهُ

وأظن أن البيت منحول على القصيدة وهذا ما دفع بحاجي خليفة إلى عدها واحداً وأربعين بيتاً والصحيح ما أثبتناه.

اختلاف الرواية

(١) (يوجعه) بدلاً من (يولعه) في طبقات الشافعية وثمرات الأوراق.

(٢) (يُضرّ) بدلاً من (المضر) في الطبقات، (حداً أضربه) بدلاً من (حدَّ المضرّ به) في ثمرات الأوراق.

(٣) (عذله) بدلاً من (عسفه) في مخطوطة القصيدة والكشكول، و(عنفه) في الثمرات.

(٤) (مضلعاً) بدلاً من (مضطلعاً) في الجواهر، و(بالبين) بدلاً من (بالخطب) في الطبقات. وفي المخطوط والجواهر (من خطوب الدهر) بدلاً من (بخطوب البين) و(فضيقت) بدلاً من (فضلّعت) في الجواهر.

(٥) (يكفيه) بدلاً من (يكفيك) في الثمرات، و(لوعة) بدلاً من (روعة) في الثمرات.

(٦) (بالعزم) بدلاً من (بالرغم) في الطبقات والجواهر.

(٧) (قابا) بدلاً من (تأبى) في المخطوطة، و(المطامع) بدلاً من (المطالب) في الطبقات والثمرات. و(كذا) بدلاً من (كدحاً) في الطبقات والثمرات. و(ولكن ليس يجمعه) بدلاً من (وكم ممن يودعه) في المخطوطة.

(٨) (في حلّ) بدلاً من (من حلّ) في الثمرات والطبقات. و(بنضا) بدلاً من (بفضاء) في المخطوطة، وأظنه تحريف.

(٩) (الزمان) بدلاً من (الزّماعُ) في المخطوطة والكشكول والغيث. و(يزمعه) بدلاً من (مربعه) في الثمرات والكشكول، و(مزمعه) في الأنوار، و(يقطعه) في الطبقات. وحرفت (غنيّ والسند) إلى (غنا والسيد) في المخطوطة.

(١٠) (توصله) بدلاً من (واصلة) في الأنوار والجواهر، وفي الغيث (موصلة) و(تمنعه) بدلاً من (تقطعه) في المخطوطة.

(١١) يروى صدر البيت في المخطوطة: «قد قسّم الله بين الخلق رزقهم»، وفي الغيث (بين الخلق) بدلاً من (بين الناس). وكذا في الأنوار.

(١٢) يروى صدر البيت في الثمرات: «لكنهم ملئوا حرصاً فلسْتَ تَرَى». وفي المخطوطة (طلبوا) بدلاً من (كلّفوا). وفي الكشكول (فليس يرى) بدلاً من (فلست ترى)، و(الفاقات) بدلاً

من (كلّفوا). وفي الكشكول (فليس يرى) بدلاً من (فلست ترى)، و(الفاقات) بدلاً من (الغايات). و(تمنعه) بدلاً من (تقنعُهُ) في المخطوطة.

(١٣) (السعي) بدلاً من (الحرص) في الأنوار والجوار، (في المرء) بدلاً من (في الرزق) في الطبقات والثمرات.

(١٤) (ما ليس يطلبه) بدلاً من (من حيث يمنعه) في الطبقات والثمرات. و(إرثا) بدلاً من (أربا) في المخطوط والكشكول وفي الأنوار (يوماً).

(١٥) (لي في بغداد) بدلاً من (في بغدادلي) في شرح مقامات الحريري. و(الأرزاء) بدلاً من (أرباً) من (الأزرار) في الطبقات.

(١٦) (طيب الحياة) بدلاً من (صفو الحياة) في الطبقات والثمرات.

(١٧) (وكم قد تشفع بي) بدلاً من (وكم تشفع في أن لا) في الطبقات والثمرات. و(تشفع لي ألا) في المخطوطة والأنساب. مع فكّ إدغام ألا في الأنساب. و(الظرورات) بدلاً من (الضرورة) في الطبقات والثمرات.

(١٨) (يوم الرحيل) بدلاً من (خوف الفراق) في الطبقات والثمرات. و(عند الرحيل) في الجواهر. وتقرأ في الثمرات (يوم بي الرحيل).

(١٩) (الصبر) بدلاً من (العذر) في الكشكول. و(لكني) بدلاً من (لكن) في الثمرات والطبقات.

(٢٠) (لأوسع) بدلاً من (أوسّع) في المخطوطة. و(خيانته) بدلاً من _جنايته) في الأنوار، و(عنه وقلبي) بدلاً من (عني وجرمي) في الثمرات والطبقات.

(٢١) (أعطيت) بدلاً من (رزقت) في الطبقات والثمرات، و(كذاك) بدلاً من (كلّ) في الطبقات والثمرات.

(٢٣) (اعتفت) بدلاً من (إعتضت) في الثمرات، و(عن وجه) بدلاً (من وجه) في المخطوطة. و(أجرّع) بدلاً من (تجرّع) في الثمرات. و(منه) بدلاً من (منها) في اللوعة.

(٢٤) (ذنب البين) بدلاً من (ذقت البين) في الثمرات.

(٢٥) (هلا) بدلاً من (ألا) في الأنوار والجواهر والنفح. ولم يرد البيت في الطبقات والثمرات.

(٢٧) (يا من) بدلاً من (بمن) في اللوعة. و(أبت) بدلاً من (بت) في الطبقات.

(٢٨) (لا يستقر لقلبي) بدلاً من (لا يطمئن لجنبي) في المخطوطة. و(لقلبي) في اللوعة.

(٢٩) (أنَّ الدهر) بدلاً من (ريب الدهر) في الكشكول. والبيت ساقط من الأنوار.

(٣٠) (غدت) بدلاً من (عسراء) في اللوحة. و(تمتعه) بدلاً من (تمنعه) في الكشكول. والبيت ساقط من الأنوار.

(٣١) (ولو كنت) بدلاً من (فكنت) في الطبقات والثمرات، وفي المخطوطة والنفح والكشكول (كنت)، و(بدا) بدلاً من (فرقاً) في المخطوطة. والبيت ساقط من الطبقات.

(٣٢) (بالله يا منزل القصر) بدلاً من (بالله يا منزل القصف) في المخطوطة الطبقات والنفح و(لله) بدلاً من (بالله) في الجواهر. و(العيش) بدلاً من (القصف) في الكشكول، و(اللهو) في المنازل والديار.

(٣٣) (أمضت) بدلاً من (أمضته) في الثمرات.

(٣٤) (مرباك ممرعه) بدلاً من (يمناك يمرعه) في المنازل، و(مغناك يمرعه) في الطبقات والثمرات.

(٣٥) (لا يضيع) بدلاً من (لا يضيعه) في الطبقات والثمرات. و(لم يضيعه) في المنازل و(عهد ودٍ) بدلاً من (عهد صدق) في الطبقات والثمرات.

(٣٧) يروى عجز البيت في اللوعة: «به كما أنه بي لا يُمتِّعهُ» والطبقات أيضاً.

(٣٨) (وأضيق) بدلاً من (فأضيق) في اللوعة والأنوار.

(٣٩) (علَّ) بدلاً من (عسى) في الأنوار والجواهر والنفح، و(ستجمعني) بدلاً من (ستجمعنا) في الطبقات والثمرات.

(٤٠) (يَنَل) بدلاً من (تَغُل) في الطبقات و(تنل) في الثمرات و(تبصل) في المخطوطة، و(بقضاء) بدلاً من (في قضاء) في الطبقات والثمرات، و(يمنعه) بدلاً من (يصنعه) في الثمرات.

ـ وقد قسّم صاحب النفح البيت إلى اثنين، فأضاف عجزاً لصدره هو: (لا بُدّ في غدٍ، الثاني سيتبعه)، وصدراً لعجز البيت الآخر:

(وإن يَدُم هذا الفراق لنا)، وأظن أن هذه الإضافة مصنوعة، ولم تكن من صلب النص عند القدماء الذين يم يذكروا روياً بهذا الشكل.

(٢)

(الطويل)

١ــ وما سَرَّ قلبي مُنذُ شطّت بك النوى	أنــيسٌ ولا كــأسٌ ولا متــصرفُ
٢ــ وما ذقتُ طعمَ المــاء إلا وجدتــه	كأن ليس بالماء الذي كنت أعـرفُ
٣ـــ ولــم أشــهدْ اللــذات إلا تكفــاً	وأيُّ ســرورٍ يقتــضيه "تكلــفُ؟

التخريج:

ـ المستفاد من ذيل تأريخ بغداد / ١٤٤.

ـ قدّم قائلاً: «صاحب القصيدة المشهورة التي رواها أبو الهيجاء محمد بن عمران بن شاهين».

ـ وذكر ابن الدمياطي (ت/ ٧٤٩هـ) بعد هذه الأبيات قائلاً: «قال أبو عبد الله الحُميدي: قال لي أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، فقال: مَنْ تختم بالعقيق وقرأ لأبي عمرو وتفقه للشافعي، وحفظ قصيدة من ابن زريق فقد استكمل الظرف».

ـ (وحفظ قصيدة من ابن زريق) وهي رواية تختلف بزيادة (من) التي دلت على حفظ أية قصيدة، دون الوقوف على العينية حسب الشائع من قول ابن حزم الأندلسي.

(٣)

(الكامل)

خَطْب طُرقتُ به أمرَّ طُروقِ ... فظّ الحلول عليَّ غيرَ شَفيقِ
فكأنما نُوَبُ الزمانِ محيطةٌ ... بي راصداتٌ لي بكل طريقِ
هل مُستَجارٌ من فظاظةِ جَوْرِها ... أم هل أسيرُ صُروفِها بطليقِ
حتى متى تنحي عليَّ بخطبها ... وتُغصّني فجعاتها بالريقِ
ذهبت بكل مُوافقٍ ومرافقٍ ... ومناسبٍ ومصاحبٍ وصديقِ
وطريفةٍ وتَليدةٍ وحَبيرةٍ ... صُنَّت وركنٍ للزمانِ وثيقِ
حتى بديك كنتُ آلَفُ قربَه ... حلو الشمائل في الديوك رشيقِ
ألقَى عليه الدهرُ منه كلكلاً ... يُقي الورى ويشتُّ كلَّ فريقِ
ورماه منه بحدّ سهم صائب ... لذخائرِ المستظهرينَ عَلُوقِ
حزني عليه دائماً ما غرّدت ... وُرْقُ الحمام ضحىً بذروه نيقِ
أربيبَ منزلنا ونشو حجورنا ... وغذيَّ أيدينا نداءَ مَشُوقِ
لهفي عليك ابا النذيرِ لو أنه ... دفع المنايا عنك لَهفَ مَشوقِ
وعلى شمائلكَ اللواتي ما نَمت ... حتى ذَوَت من بعد حُسْنِ سُموقِ
لمْ نفعتَ وصِرْتَ علِقَ مَضِنَّةٍ ... ونشأتَ نشْءَ المقبلِ الموموقِ

وتكاملَت جُملُ الجَمالَ بأسرها ... لك من خليل صادقٍ وصديقِ
وغدوت ملتحفاً بمِرطٍ حبَّرت ... فيه بديعَ الوَشْي كفُّ أنيقِ
كالجُلَّنارة أو صفاء عقيقةٍ ... أو لمع نارٍ أو وميض بُروقِ
أو قهوةٍ تختال في بلّورةٍ ... بتأنق التزيقِ والتصفيقِ
وكأنما الجاديّ جاد بصيغة ... لك أو طلعت مضمَّخاً بخلوقِ
ولبستَ كالطاووس ريشاً لامعاً ... متلألئاً ذا رونقٍ وبريقِ
مِنْ حُمْرةٍ مع صُفْرةٍ في زُرْقَةٍ ... تحتلُّها تخفى على التحقيقِ
عَرْض يَجِلّ عن القياس وجَوهر ... لَطُفَت معانيه على التدقيقِ
وكأنَّ سالفتَيْه تبر سائلٌ ... وعلى المفارق منك تاجُ عقيقِ
كأنَّ مجرى الصوتِ منك إذا جفت ... ونيت عن الأسماع بَحٌّ حُلوق
نايٌ رقيقٌ ناعم قرَّت به ... نِعَضمٌ تؤلِّفه من الموسيقي
تَرقو وتصفُق بالجناح كمُنْتَش ... وصلت يداه النقر بالتصفيقِ
وتميسُ ممتطياً لسبع دجائجٍ ... مثل المهاري أحدقت بفَسيقِ
فتميرُنا منهنّ بيضاً دائماً ... رزقاً هنيئاً ليس الممحوقِ
فيها بدائعُ صنعةٍ ولطائفٍ ... ألِفَنَ بالتهذيب والتوفيقِ
فبياضها ورَق وتِبْرٌ مُحُّها ... في جوفِ عاجٍ بُطِّنت بدَبِيقِ
خِلْطان مائيان ما اختلطا على ... سَيلٍ ومخلتط المزاجِ رقيقِ
يغدو عليه من طهاه بُعجَّة ... ويروح بالمشويّ والمصلوق
نعمٌ لعمرك لو تدوم هنيئةً ... هل دام رزقٌ لامرئ مرزوقِ
أبكي إذا عاينت رَبعك مقفراً ... بتحنُّنٍ وتَفَجُّعٍ وشهيقِ
ويَزيدُني جزَعاً لفقدك صادحٌ ... في منزلٍ دانٍ إليَّ لصيقِ
فتأسُّفي أبداً عليك مُواصِل ... بسواد ليلٍ والتماع بُروقِ
وإذا أفاقَ ذوو المصائب سَلوةً ... وتأسِّياً أمسَيتُ غيرَ مفيقِ
صبراً لفقدك لا قِلى لكن كما ... صبَرَ الأسيرُ لشِدَّةٍ ولضيقِ

لا تبعدنَّ وإنْ نأت بك نيّة ... في منزلِ نائي المزارِ سَحيقِ
وسقى عظامكَ صَوْبُ مُزْنٍ هاطل ... غَدِقٍ رعود في ثراك بروقِ

التخريج:

الوافي بالوفيات ٢١/ ١١٥ ــ ١١٧ منسوبة لابن زريق البغدادي مخطوطة (عيون التواريخ) ١٢/ ١٢٨ب ــ ١٢٩/أ ــ ب، (عدا/٣، ٦، ١٩، ٤٠) منسوبة لأبي الفرج الأصبهاني (أحداث سنة ٣٥٦هــ)، مخطوطة (تأريخ دول الأعيان) ج٣/ أحداث سنة ٣٨١هــ، منسوبة لابن زريق البغدادي، مقاتل الطالبين/ مقدمة ــ ١٠ (٢١، ٢٣، ٣٤ ــ ٣٧) مع بيت آخر، منسوبة لأبي الفرج الأصبهاني نهاية الأرب ١٠/ ٢٢٦ (٢٩، ٣١، ٣٠)، ١٠/ ٢٣٠ ــ ٢٣١ (١١ ــ ١٥، ٢٠ ــ ٢٥، ١٦ ــ ١٨) منسوبة لأبي الفرج الأصبهاني، الأغاني (تصدير) ١/ ٢٦ ــ ٢٨ (١، ٢، ٤، ٥، ٧، ١٢ ــ ١٥، ٢٠ ــ ٢٢، ١٦ ــ ١٨، ٢٣ ــ ٢٥، ٣٤ ــ ٣٧) مع بيت آخر منسوبة لأبي الفرج الأصبهاني، شعر أبي الفرج الأصبهاني (القصيدة ١٨) مجلة المورد مــج٣٢/ع٤ لسنة ٢٠٠٥م/ ص١٢٥ ــ ١٢٧ (والنص محقق على عيون التواريخ).

ــ وينظر النص المحقق (أوراق من عيون التواريخ) مجلة المورد مــج٢٩/ ع٣/ ص٨٧ ــ ٨٨ لسنة ٢٠٠١م ــ ١٤٢٢هــ.

اختلاف الرواية.

(٤) (صروفها) بدلاً من (خطبها) في العيون والأغاني.

(٥) يروي البيت في العيون والأغاني:

ذهبت بكل مصاحب ومناسب ... وموافق ومرافق وصديقِ

(٧) يروى عجز البيت في العيون والأغاني: «حسنٍ إلي من الديوك رشيق».

(٨) (يُفني) بدلاً من (يُقني) في العيون والتأريخ.

(٩) (شائك) بدلاً من (صائب) في العيون.

(١٢) (شفيق) بدلاً من (مشوق) في العيون والأغاني.

(١٤) (يفعت) بدلاً من (نفعت) في العيون. و(بقعت) في الأغاني.

(١٥) يروى العجز في العيون والأغاني: «لكَ من جليل واضح ودقيق».

(١٦) (خطرت) بدلاً من (غدوت)، و(بيرد) بدلاً من (بمرط)، (منه) بدلاً من (فيه) في العيون والأغاني.

(٢٠) (كسيت) بدلاً من (لبست) في العيون والأغاني.

(٢١) يروى البيت في العيون والأغاني:

من حمرة في صفرة في خضرة تخييلُها يغني عن التحقيق

(٢٢) (عن التدقيق) بدلاً من (على التدقيق) في العيون والأغاني.

(٢٣) (سالفتيك) بدلاً من (سالفتيه) في العيون والأغاني.

(٢٤) (نبت وجفت) بدلاً من (جفت ونبت) في العيون والأغاني.

(٢٥) (دقيق) بدلاً من (رقيق)، (مؤلفة) بدلاً من (تؤلفه) في العيون والأغاني.

(٢٧) (يميس) بدلاً من (تميس) في العيون. (فسيق) بدلاً من (يفنبق) في العيون والتأريخ.

(٢٨) (فيميرنا) بدلاً من (فتميرنا) في العيون.

(٢٩) (فيه) بدلاً من (فيها)، (أتقن) بدلاً من (ألفن) في العيون.

(٣٠) (حق) بدلاً من (جوف) في العيون.

(٣١) (خلقان) بدلاً من (خلطان)، (مؤتلف) بدلاً من (مختلط) في العيون.

(٣٢) (علينا) بدلاً من ٠عليه) في العيون.

(٣٤) (موحشاً) بدلاً من (مقفراً)، (تأسف) بدلاً من (تفجّع) في العيون والأغاني.

(٣٦) (بياض شروق) بدلاً من (التماع بروق) في العيون والأغاني والمقاتل.

(٣٧) (وتصبّروا) بدلاً من (وتأسياً) في العيون والأغاني والمقاتل.

(٣٨) (لك بل) بدلاً من (لكن) في العيون.

(٣٩) (المحل) بدلاً من المزار في العيون.

يُروى البيت في عيون التواريخ دون ذكر له في الوافي بالوفيات أو تأريخ دول الأعيان.

فزع الفؤاد وقد زقا فكأنه نادى بَبيْنٍ أو نعيِ شقيق

ـ في المصادر التي ذكرت هذه القصيدة لا تتفق على ترتيب واحد لأبياتها أو رواية بيت في هذه دون تلك من الروايات.

(٤)

(الوافر)

تَسمَّعْ للمَنازلِ ما تقولُ لأمْرٍ ما تكلَّمتِ الطُّلولُ

وكيفَ يُجيبُ سائلَه مَحَلٌّ سُلْمانين مِن سَلمى مُحيلُ

ومِثْلِ المستهامِ أخي التَّصابي شَجَتْ أطلالُها الدُّرسُ المُثُولُ

التخريج:

ــ الأنوار ومحاسن الأشعار (ط. السيد محمد يوسف) ٢/٦٣ ــ ٦٤ وينظر (ط. صالح مهدي العزاوي) ٢٢٥.

ــ نسبت الأبيات إلى الزريقيّ دون تعريف بالاسم.

(٢) ضبطت كلمة (مُحِلّ) في ط. العزاوي على اعتبارها اسم فاعل.

ــ بسُلمانين: ــ قال ياقوت الحموي: «سُلمانان: بضم أوّله، وتكرير النون، علم مرتجل بلفظ التثنية عند برقة». قال جرير:

يا منزلَ الحيِّ جادتك الأهاضيبُ   أم كلّمتكَ بسُلمانَيْنِ منزلُه

ــ يُنظر معجم البلدان (سُلمانان) ٣/٢٣٩.

مصادر الدراسة والتحقيق

(آ) المخطوط

١ ــ أنساب السمعاني/ لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد التميمي/ ت٥٦٢هـ. نشر المتشرق مرجليوث/ لندن ١٩١٢ نسخة مصورة بالأوفسيت/ مكتبة المثنى ــ بغداد.

٢ ــ تاريخ دول الأعيان، شرح قصيدة نظم الجمان في ذكر مَنْ سلف من أهل الزمان/ لابن أبي عذيبة (ت/ ٨٥٦هـ) مكتبة المتحف العراقي ــ بغداد برقم ١٢٤٧٨/ تأريخ (الجزء الثالث).

٣ ــ تخميس القصيدة العينية للشيخ إبراهيم العاملي/ تحت رقم ١٧١٦/ في ديوانه. نسخة مصورة ضمن كتاب (أُدباء بغداديون في الأندلس).

٤ ــ عيون التواريخ/ لابن شاكر (ت/ ٧٦٤هـ)/ المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم (٤٨ تأريخ)/ مكتبة الأسد (حالياً) أحداث سنة (٣١٠هـ ــ ٣٩٠هـ) ج١٢.

٥ ــ قصيدة ابن زريق العينية تحت رقم (٦٩٤) من مجموعة أشعار قديمة نسخة مصورة ضمن كتاب (أُدباء بغداديون في الأندلس).

٦ــ قصيدة ابن زريق العينية تحت رقم (٦٩٥) من مجموعة أشعار قديمة نسخة مصورة ضمن كتاب (أُدباء بغداديون في الأندلس).

(ب) المطبوع

١ ــ الإحاطة في أخبار غرناطة/ لسان الدين بن الخطيب/ تحق. محمد عبد الله عنّان. دار المعارف مصر/ سلسلة ذخائر العرب.

٢ ــ أُدباء بغداديون في الأندلس/ د. محسن جمال الدين. منشورات مكتبة النهضة بغداد سنة ١٩٦٣.

٣ ــ الإمتاع والمؤانسة/ لأبي حيان التوحيدي. تحق. أحمد أمين وآخرين. منشورات مكتبة الحياة بيروت.

٤ ــ أنوار الربيع في أنوار البديع/ ابن معصوم المدني/ تحق. شاكر هادي شكر. مطبعة النعمان النجف الأشرف ط١/١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٨م.

٥ ــ الأنوار ومحاسن الأشعار/ للشمشاطي تحق. د. السيد محمد يوسف/ راجعه عبد الستار أحمد فرّاج/ سلسلة التراث العربي/ الكويت ١٣٩٩هـ ــ ١٩٧٨م.

ــ الأنوار ومحاسن الأشعار/ للشمشاطي/ تحق. صالح مهدي العزاوي/ وزارة الإعلام بغداد ١٩٧٦.

٦ ــ أوراق من عيون التواريخ ٠أحداث سنة ٣٥٦هـ) لمحمد بن شاكر/ تحق. عبد العزيز إبراهيم مجلة المورد مج٢٩/ ع٣/ ٢٠٠١م ــ ١٤٢٢هـ) بغداد دار الشؤون الثقافية العامة.

٧ ــ تاريخ آداب اللغة العربية /جرجي زيدان/ دار مكتبة الحياة ــ بيروت / ١٩٦٧م.

٨ ــ تاريخ الأدب العربي/ كارل بروكلمان/ تر.د. عبد الحليم النجار/ دار المعارف بمصر ١٩٦١م.

٩ ــ تاريخ الأدب الأندلسي/ عصر سيادة قرطبة/ د. إحسان عباس. دار الثقافة بيروت ١٩٧٨م.

١٠ ــ تاج العروس/ مرتضى الزّبيدي. تحق. مصطفى حجازي ط٢/ ج٢٥ الكويت.

١١ ــ تجارب الأمم/ مسكويه/ مطبعة التمدن الصناعية بمصر ١٩١٤م (صورة بالأوفسيت).

١٢ ــ التنبيه والإشراف/ المسعودي/ دار الهلال بيروت ١٩٨١م.

١٣ ــ ثمرات الأوراق/ لابن حجة الحموي. تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم. مكتبة الخانجي بالقاهرة/ ١٩٧١م ط١.

١٤ ــ جواهر الأدب/ أحمد الهاشمي/ مؤسسة المعارف ــ بيروت د.ت.

١٥ ــ دمية القصر وعصرة أهل العصر/ الباخرزي. تحق. د. سامي مكي العاني مطبعة النعمان/ النجف الأشرف ١٩٧١م ــ ١٣٩١هـ.

١٦ ــ ديوان صَرّدُرّ/ لأبي منصور علي بن الفضل/ تحق. دار الكتب المصرية بالقاهرة/ ١٩٣٤م.

١٧ ــ ديوان الوأواء الدمشقي/ تحق. د. سامي الدهان. دمشق.

١٨ ــ ذيول تأريخ الطبري «تكملة الهمذاني» تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف القاهرة/ ١٩٨٢م ط٢ سلسلة ذخائر العرب.

١٩ ــ زهر الآداب وثمر الألباب/ القيرواني/ تحق. د. زكي مبارك ــ محيي الدين عبد الحميد دار الجيل ــ بيروت / مكتبة المحتسب عمان ط/٤.

٢٠ ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب/ لابن العماد الحنبلي. دار الكتب العلمية بيروت.

٢١ ــ شرح مقامات الحريري/ للشريشي/ تحق. محمد عبد المنعم خفاجي. المكتبة الثقافية بيروت.

٢٢ ــ شعر أبي الفرج الأصبهاني/ صنعة عبد العزيز إبراهيم/ مجلة المورد مج٣٢/ع٤ بغداد/ ٢٠٠٥م ــ ١٤٢٦هـ. دار الشؤون الثقافية العامة.

٢٣ ــ الشعر في الكوفة منذ أواسط القرن الثاني حتى نهاية القرن الثالث/ محمد حسين الأعرجي (رسالة ماجستير على الآلة الكاتب) جامعة بغداد ١٩٧٣.

٢٤ ــ شعراء الواحدة/ نعمان ماهر الكنعاني/ وزارة الثقافة والإرشاد/ مديرية الثقافة العامة/ دار الجمهورية بغداد ــ ١٩٦٧م.

٢٥ ــ طبقات الشافعية الكبرى/ لتاج الدين السبكي. تحق. محمود محمد الطناحي ــ عبد الفتاح الحلــو. دار إحياء الكتب العربية ــ القاهرة.

٢٦ ــ طوق الحمامة/ لابن حزم الأندلسي/ ضمن كتاب رسائل ابن حزم/ تحق. د. إحسان عباس. المؤسسة ألعربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١م/ ط١.

٢٧ ــ الغيث المسجم في شرح لامية العجم/ ابن أيبك الصفدي. المطبعة الأزهرية المــصرية ــ القــاهرة/ ١٣٠٥هـ.

٢٨ ــ الكامل في التأريخ/ لابن الأثير. دار صادر ت دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٦٦م.

٢٩ ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/ حاجي خليفة. علّق حواشيه محمد شرف الدين بالبقايــا ــ رفعت بيلكه. منشورات مكتبة المثنى بغداد (بالأوفسيت).

٣٠ ــ الكشكول/ محمد بهاء الدين العاملي/ دار الكتب اللبناني بيروت ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

٣١ ــ اللزوميات/ لأبي العلاء المعري/ تحق. أمين عبد العزيز الخــانجي/ مكتبــة الخــانجي بالقــاهرة/ ١٣٤٢هـ.

٣٢ ــ اللباب في تهذيب الأنساب/ ابن الأثير الجزري/ مكتبة المثنى ــ بغدادز

٣٣ ــ لوعة الشاكي ودمعة الباكي/ لابن أيبك الصفدي/ تصح. محمد أبو الفضل إبراهيم عبد السلام محمــد هارون/ المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٤١ هـ ــ ١٩٢٢م.

٣٤ ــ مروج الذهب ومعادي الجوهر/ المسعودي/ دار الأندلس ــ مكتبة الحياة/ بيروت.

٣٥ ــ المستفاد من ذيل تأريخ بغداد/ لابن النجار البغدادي/ انتقاء ابن الدمياطي. تحق. مصطفى عبد القادر عطا/ مج ١٩ دار الكتب العلمية بيروت/ ٢٠٠٤م ــ ١٤٢٥هـ) ط٢.

٣٦ ــ مصارع العشاق/ لابن السراج القاري/ دار صادر ــ بيروت.

٣٧ ــ المطرب من أشعار أهل المغرب/ لابن دحية. تحق. الأبياري وآخرين. المطبعة الأميرية بالقاهرة ــ ١٩٥٤م.

٣٨ ــ معجم البلدان/ لياقوت الحموي. دار صادر ــ دار بيروت للطباعة ١٣٧٦هـ ــ ١٩٥٧م.

٣٩ ــ معجم المؤلفين/ عمر رضا كحالة/ مكتبة المثنى ــ بيروت ــ دار إحياء التراث العربي.

٤٠ ــ مَنْ غاب عنه المطرب/ للثعالبي. تحق. د. النبوي عبدا لواحد شعلان. مكتبــة الخــانجي بالقــاهرة/ ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٤م/ ط١.

٤١ ــ مناجاة الحبيب في الغزل والنسيب/ محمد أحمد رمضان/ المكتبة السعدية بجــوار الأزهــر بمــصر ١٣٤٨هـ.

٤٢ ــ المنازل والديار/ أسامة بن منقذ/ المكتب الإسلامي للطباعة دمشق ١٩٦٥م ط١.

٤٣ الموسوعة العربية الميسرة/ بإشراف محمد شفيق غربال. دار نهضة لبنان ١٩٨٠ بيروت.

٤٤ ــ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة/ لابن تغري بودي/ المؤسسة المصرية للنشر.
٤٥ ــ نفح الأزهار من منتخبات الأشعار/ شاكر البنلوني. تصح. إبراهيم اليازجي المطبعة الأدبية بيروت ١٨٨٩م/ ط٤.
٤٦ ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب/ المقري/ تحق. د. إحسان عباس دار صادر بيروت ١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٨م.
٤٧ ــ نهاية الأرب في فنون الأدب/ النويري. المؤسسة المصرية للتأليف.
٤٨ ــ الوافي بالوفيات/ الصفدي/ ج٥ تحق. ديدرنغ دار النشر فيسبادن ١٩٧٠م ــ ج٢١/ تحق. محمد الحجيري ــ دار النشر بشتوتغارت ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م.
٤٩ ــ وفيات الأعيان/ لابن خلكان/ تحق. د. إحسان عباس. دار صادر بيروت، ١٩٧٧ ــ ١٣٩٧هـ.
٥٠ ــ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر/ للثعالبي. تحق. د. مفيد محمد قمحية دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م/ط١.

صورة المرأة في «ألف ليلة وليلة»

د. ماجدة حمود

المقدمة:

حين نتأمل صورة المرأة في "ألف ليلة وليلة" نجدها تتجاوز الإطار السلبي التي وضعها في داخله كثير من الباحثين حين جعلوها نموذجا حيا «**من المشاعر والرغبات التي سادت في العصر العباسي، والتي جعلت المرأة جسدا يثير الشهوة والبغي، وعنصر دسائس ومكر، لا يؤتمن، ولا يستطيع إنسان الانفكاك من شروره.**»[١]

لقد كانت هذه الصورة أسيرة النسق الثقافي العربي، الذي يشوّه صورة المرأة، بل يلجأ إلى تغييب صوتها الحقيقي، الذي يقدّم صورة متوازنة لها، كالصوت الذكوري تماماً.

إننا حين نتأمل الليالي نجد نموذجين للمرأة الأول يحمل ملامح إيجابية، بل استثنائية (شهرزاد) والثاني يحمل ملامح سلبية! يعزّز الصورة التقليدية التي شكلها النسق الثقافي للمرأة!

---

(١) د. فاضل الأنصاري «العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي» دار الأهالي، دمشق، ط١، ٢٠٠١، ص٤٠٤.

شهرزاد المرأة الاستثنائية:

لم نجد المرأة النمطية في الليالي تلك التابعة للرجل، يفعل بها ما يشاء! فقد رأينا بعض النساء يتجاوزن هذه الصورة للمرأة الشرقية، خاصة الشخصية الرئيسية (شهرزاد) التي تتحول إلى الراوية الأساسية لقصص «ألف ليلة وليلة» لذلك لم تكن فتنتها هي التي لجمت عدوانية «شهريار» تجاه النساء، أو نسبها ومكانتها الاجتماعية (فهي ابنة وزير) بل قدرتها على الإبداع الذي يرتكز على المعرفة بأحوال النفس البشرية والثقافات المتنوعة، والحكم المستخلصة ممن أنضجتهم السنون، وبذلك تمكنت عبر فتنة القص من جذبه إلى آفاق إنسانية شاسعة، بل يمكننا القول إنها أعادت تربيته، فاستطاع أن يرى الآخر بموضوعية، إذ عايش نماذج نسوية خيّرة وأخرى شريرة! مما ألجم الشرّ في داخله، وأنضج رؤيته للحياة وللإنسان!

لم تعتمد (شهرزاد) في وعظها طرقاً فجة منفّرة، بل اعتمدت الإدهاش والمتعة، فجذبت الرجل عبر سحر القص إلى رؤية متوازنة، امتزج فيها الخيال بالواقع، فعايش أعماق الإنسان، وما يختلج فيه من مشاعر وأفكار، وما يراوده من أحلام! فتلمس إنسانية الإنسان التي تتنازعها لحظات قوة ولحظات ضعف!

وهكذا لجأت شهرزاد إلى الفن لتنقذ (شهريار) من عقده التي تدفعه لارتكاب جريمة يومية، كما تنقذها من موت يتربص بها بعد انقضاء ليلة زفافها! لهذا اختارت (الليل) الذي يحمل الأمان لها، إذ يتيح لها فرصة مواصلة الحياة التي تعني مواصلة القص! فقدم لها لحظات هادئة يتفرغ فيها الملك لسماعها بعيداً عن شؤون مملكته!

تمتعت (شهرزاد) بملامح الشخصية الرسولية، تعيش المثل العليا، التي تدفعها إلى التضحية والفداء! فقد لاحظنا في افتتاحية الليالي أنها لم تكن مهمومة بخلاصها الذاتي، بل بإنقاذ كل بنات جنسها! لهذا تقترح على والدها الوزير المأزوم (الذي لم يجد فتاة تقبل بالزواج من الملك شهريار) أن يزوّجها منه، لعلها تستطيع أن تنقذ نفسها والأخريات، أما إذا قتلت فتكون «**فداء لبنات المسلمين**».

وقد بدت لنا في الليالي راوية بارعة، لا تختم ليلتها وقصتها معا، بل تترك خاتمة القصة مفتوحة على عدة احتمالات، إذ يعيش أبطالها مآزق عدة، فتضمن تشوّق الملك لليلة قادمة! مما يتيح لها أن تضمن العيش يوما آخر! لهذا سلطت الليالي الضوء على الجانب الفريد في شخصية شهرزاد (الراوية المبدعة) وأغفلت الجانب الآخر الذي تشاركها به النساء، فنفاجأ في الخاتمة أنها أصبحت أماً لثلاثة ذكور! إذ نجد (شهريار) في خاتمة الليلة الأخيرة (١٠٠١)

يخاطبها **«يا شهرزاد، والله إني قد عفوتُ عنك من قبل مجيء هؤلاء الأولاد، ولكوني رأيتك عفيفة تقية حرة نقية...»**

يلفت نظرنا فعل (عفوتُ) كأن انتماء (شهرزاد) إلى جنس النساء ذنب يجب أن تعاقب عليه! والمدهش، هنا، أن العفو قد تمّ لسبب غير تقليدي (إنجاب الذكور في مجتمع يحتفي بهم!!) إذ يبيّن الملك أن العفو لسبب آخر غير مألوف (هو ما قدمته له من متعة القص والمعرفة) ولا ينسى أن يبيّن سبباً آخر تبدى له من خلال المعايشة اليومية، فقد استطاعت أن تغير صورة النساء في ذهنه، فهي على نقيض زوجته السابقة **«عفيفة، تقية، حرة، نقية»**

إن ما يلفت انتباهنا هو هذا الجمع بين التقى والعفة والنقاء وبين الحرية! فالصفات الثلاثة الأولى التي يحتفي بها المجتمع يجعلها ملازمة للحرية! لأن المرأة الحرة لا يمكن أن تخون زوجها! كما أن المؤمنة لا تستجيب لنداء الرذيلة!

وقد توجّه بالشكر إلى والدها معترفا بفضلها **«زوّجتني ابنتك الكريمة التي كانت سببا لتوبتي عن قتل بنات** الناس.»

وبذلك تغيرت الصورة النمطية للمرأة، فقد اعترف الرجل (شهريار) بدور المرأة (شهرزاد) في حياته في خاتمة الليالي، إذ استطاعت أن تنقذه من جريمة كان يرتكبها يوميا (قتل بنات الناس) فلا يقرّ بفضل المرأة الاستثنائية فقط، بل يعترف بطريقة غير مباشرة بخطيئته، التي تستدعي التوبة!

إن ما نستغربه هو أن هذه الخاتمة التي يعترف فيها الرجل بالدور الإيجابي للمرأة في حياته! لم تلقَ صدى لدى المتلقي، فقد بقي أسير النسق الثقافي المهيمن على ذاكرته، الذي يركز الضوء على الصورة السلبية للمرأة! ويتغاضى عن الصورة المشرقة! هنا نتساءل: هل السبب في ذلك أن المرء يبحث عمّا يريحه، أي ما يألفه؟ ألا نجده غالبا ما يبتعد عمّا يقلقه، ويغيّر قناعاته؟

يلاحظ أن «ألف ليلة وليلة» قدّمت إلى جانب (شهرزاد) شخصيات نسوية أخرى ذات ملامح إيجابية!

صورة إيجابية (مخلصة، حرة)

عانى (شهريار) من عقدة سببتها الزوجة الخائنة، لهذا قرن الخيانة بجنس النساء، وبات يتخلص من كل امرأة يتزوجها! وقد أتت بعض الليالي رداً على هذا الموقف السلبي، فأعادت الاعتبار للمرأة، لهذا وجدناها مخلصة لزوجها، ترفض خيانته رغم فقرها، وما أُتيح لها من مغريات، حتى وجدناها في إحدى الليالي من شدة إخلاصها لحبيبها تصطنع الجنون حتى لا يقربها أحد من الرجال أبداً!

وقد عايشنا نماذج للإخلاص مدهشة، إذ وجدنا امرأة تفضل الفقير على الخليفة والوالي، ففي إحدى الليالي أصاب المحل أعرابياً، عندئذ جاء والد زوجته (سعاد) وأخذها! فاشتكاه إلى الوالي (مروان بن الحكم) فأمر بإحضار الزوجة، ليسمع رأيها، فأعجب بجمالها، ودفع لوالدها مهرا كبيرا، وأمر الأعرابي بتطليقها، فرفض فسجنه وعذّبه حتى طلّقها، فشكاه للخليفة (معاوية) فأتى بها، فأثارت إعجابه! لهذا خيّرها قائلا: «**من أحبُّ إليكِ أمير المؤمنين في شرفه وعزّه وقصوره وسلطانه وأمواله...؟ أو مروان بن الحكم وعسفه وجوده؟ أو هذا الأعرابي وجوعه وفقره؟ فأنشدت:**

هذا وإن كان في جوعٍ وأضرار ... أعزُّ عندي من قومي ومن جاري
وصاحبُ التاج أو مروان عامله ... وكل ذي درهم عندي ودينار

ثم قالت: والله يا أمير المؤمنين ما أنا بخاذلته لحادثة الزمان، وإن له صحبة قديمة لا تنسى ومحبة لا تبلى، وأنا أحق من صبر معه في الضراء، كما **تنعّمت معه في السراء...».**(1)

قد تكون هذه القصة من نسج الخيال، لكنها تملك أساسا واقعيا، تستند إلى أسماء تاريخية (معاوية، مروان بن الحكم) إذ تبدو كأنها مستمدة من حياة أحد شخصياتها (الخليفة معاوية) فقد تركته زوجته (ميسون بنت بحدل) وفضلت عليه ابن عمها الفقير في البادية! وبذلك تلتقي مع بطلة القصة في الانتماء إلى فضاء واحد (البادية) وفي السمات (الأصالة، عزة النفس، قوة الشخصية، الوفاء لبيئتها التي نشأت فيها...) كما تلتقيان في كونهما نموذجاً للمرأة الحرة التي لا تستعبدها مكانة أو مال! وقد وثّقت عبر الشعر ميسون (كما فعلت بطلة القصة) تجربتها مع الخليفة! تقول فيها:

لبيت تخفق الأرواحُ فيه ... أحبُّ إليّ من قصر منيف
ولبس عباءة وتقرَّ عيني ... أحبُّ إليّ من لبس الشفوف
وخرق من بني عمي نحيف ... أحبّ إليّ من علج عليف(2)

تحتقر ميسون مظاهر الأبهة المادية التي شوّهت حياتها في قصر الخليفة! لهذا تهرب إلى الخيمة بكل ما تعنيه من بساطة العيش (الملابس البدوية الخشنة) وعلاقات إنسانية، لهذا

(1) «ألف ليلة وليلة» الجزء الثاني، دار صادر، طبعة أصلية وكاملة، بيروت، دون تاريخ (الليلة ٦٩٣) ص١٩٧.
(2) عبد القادر بن عمر البغدادي «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب» ج٨، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨١ ص٥٠٣- ٥٠٤.

تفضل ابن عمها النحيل على الخليفة السمين!! فالمهم لديها الإحساس بالحرية الذي لن تشعر به إلا في بيئتها مع رجل ينتمي إليها!

تترافق في الليالي حرية المرأة في الاختيار مع حريتها في التعبير عن عواطفها تجاه الرجل، ففي (الليلة ٨٥٧) ترسل (زين المواصف) لحبيبها (مسرور) رسالة تقول فيها «**أما بعد فقد أقلقني السهر، وزاد بي الفكر، ما لي على بعدك مصطبر، يا من حسنه يفوق الشمس والقمر...فيا بهجة الدنيا وزينة الحياة! هل لمن انقطعت أنفاسه أن يطيب كاسه؟**

كتابك يا مسرور قد هيّج البلوى فوالله ما لي عنك صبر ولا سلوى.»[1]

نقلت لنا هذه الرسالة مشاعرها ووصفت معاناتها من الفراق، كما تغزلت بالحبيب، وطلبت وصاله، وقد تكررت هذه الظاهرة في عدة ليال، وقد وجدنا (ريا بنت الغطريف السليمي) تقول: «**يا عتبة ما تقول في وصل من يطلب وصلك؟**»

نلمس هنا جرأة اللغة التي تستخدمها المرأة، ليس في التعبير عن عواطفها فقط، بل في دعوة الحبيب إلى الوصال!

لعل أهم ما يلفت النظر في الليالي ضياع الفرق في الليالي أحيانا بين المرأة الجارية والحرة، فنجد (الجارية) تعامل في بعض الليالي معاملة الحرة، فتستشار في شاريها، كأنها تستشار في زوجها! فنجدها ترفض الشيخ مبينة السبب «**أنا ما أباع لهذا الشيخ، فبعني لغيره، لأنه ربما خجل مني، فيبيعني إلى آخر، فأصير ممتهنة**»[2]

إن الجارية المعروضة للبيع تملك زمام نفسها! بل تفكر بكرامتها، فهي ترفض كأي امرأة حرة أن تتداولها الأيدي، لهذا تنتقي شاريها باحثة عمّن يقدرها!

نعايش في الليالي مواقف مدهشة للجارية، نسجها الخيال الشعبي حتى أوصلها إلى درجة اللامعقول، فقد وجدناها في (الليلة ٧١٨) تقول لسيدها (اليهودي) الذي اشتراها «**لا أمكنك من نفسي حتى تسلم، فأبى**» وباعها! فقد تصرفت الجارية تصرف امرأة حرة، فهي تطبق الشريعة الإسلامية على سيدها! لهذا امتنعت عن معاشرة غير المسلم!

وفي (الليلة ١٦) لا تجد المرأة غضاضة في عرض الزواج على الشاب المؤمن الذي نجا من العقاب! فبقي وحده بعد أن مُسخ سكان مدينته إلى حجارة سوداء، فتعرب عن استعدادها كي تصبح **جاريته** مع أنها سيدة في قومها!! وبذلك لا تأنف المرأة الحرة عن إعلان عبوديتها للرجل، إن قبل الزواج بها!!! وبذلك تخضع هنا صورة المرأة للنسق الثقافي المهيمن!

---

(١) المصدر السابق، الليلة (٨٥٧) ص٤٣١-٤٣٢

(٢) المصدر السابق نفسه، الليلة (٨٧١) ص٤٦٠

وقد تمتعت المرأة (الجنية) في «ألف ليلة وليلة» بحياة أكثر حرية من الإنسية، حتى إننا وجدناها تقوم بأعمال لا يقوم بها إلا الرجال في عالم الإنس (كالصيد وعقد القران) وهذا ما فعلته إحدى الجنيات مع حسن حين أراد أن يتزوج بجنية « **عقدت عقدها وصافحها ووضعت يدها في يده وزوّجتها له بإذنها.»**

ومما يلفت الانتباه أن إطلاق لقب (الجارية) على الفتاة الحرة أمر شائع في الليالي، فالملك (جودر في الليلة ٦٣٢) يتحدث إلى خطيب ابنته قائلا: «**المهر قد وصلني والبنت جارية في خدمتك**» كما وجدنا الراوي يطلق هذا اللقب على الملكة التي تحكم «**فلما كشف الملك اللثام عن وجهه، وإذا هو جارية كالشمس ...ثم قالت اعلم أيها الملك أني ملكة هذه الأرض، وكل هذه العساكر التي رأيتها... فهن نساء...والرجال عندنا يحرثون ويزرعون ...وأما النساء فهن الحكام وأرباب المناصب والعساكر...**»(١)

نعايش في هذه الليلة حلماً، يراود الكثير من النساء، ويعشش في أعماقهن، أن يمتلكن زمام الحكم، ويعمل الرجال تحت إمرتهن!

وبما أن الليالي تنقل لنا صورة لم يعرفها مجتمع «ألف ليلة» فإن («بو علي ياسين» يرى هذه الصورة تناقلتها الأجيال لا شعوريا عن مجتمعات قديمة (متريكية) «**حيث كانت المرأة تأخذ وقتها الدور والمكانة التي يتقلدها حاليا الرجل...**»(٢)

والملاحظ أن عرض الملكة الزواج على الشاب لا يحمل قهراً له، أو نظرة دونية، كما يمكن أن يتبادر للذهن! بل نجد الملكة تجعله شريكاً لها، فتقول له: «**جميع ما نظرته من الخدم والعساكر والمال...تتصرف فيه بحيث تعطي وتهب ما بدا لك.**»

لعل أهم سمة للمرأة مجدتها الليالي هي العفاف، وقد لاحظنا في الخاتمة كيف أعجب شهريار بـ(شهرزاد) لكونها جمعت بين الحرية والتقى، فقد اختارت العفاف ولم تكن عبدة لشهواتها، كما فعلت زوجته السابقة!

حتى حين تحب المرأة (قوت القلوب) نجدها لا تمنح نفسها لمن أحبته (غانم) وأحبها، فهي تضع عذاب الله نصب عينيها، ترفض أن تعاشر رجلاً دون زواج! وقد احترم الحبيب عفافها!

وفي أيام المجاعة نجد المرأة تقاوم الجوع ثلاثة أيام رافضة بيع جسدها، وحين تضعف يتأثر الرجل بموقفها، ويقرر إطعامها لوجه الله تعالى، فلا تجد مكافأة له سوى الدعاء، فترجو الله تعالى أن يحميه من النار في الدنيا والآخرة، لذلك كان يضع يده في النار دون أن

(١) نفسه، الليلة (٥٩٠) ص٧٢.

(٢) بو علي ياسين «خير الزاد في حكايا شهرزاد» دار الحوار اللاذقية ط١، ١٩٨٦، ص١٠٦-١٠٧.

تحترق! هنا تتدخل المخيلة الشعبية لتعزز قيمة العفاف وضرورة صونه، فتبالغ في رسم صورة المرأة العفيفة حتى تتحول إلى قديسة يستجاب دعاؤها!

نفاجأ أن «ألف ليلة وليلة» جسدت لنا صورة للمرأة بعيدة عن أية نمطية ألصقها النسق الثقافي في ذاكرة المتلقي! فكانت فارسة في الحرب تتحلى بالشجاعة في قتال الأعداء، وهي هنا استمرار للمرأة المسلمة التي قاتلت إلى جانب الرسول (ص) في أحد (نسيبة بنت كعب المازنيّة) كما قاتلت إلى جانب قطري بن الفجاءة (أم حكيم) وقد وجدنا في الليالي ابنة أحد الملوك تغلب أعتى الفرسان، لكن حين أحست أن أحدهم (بهرام ابن ملك الفرس) سيغلبها، لجأت إلى سلاح الأنوثة، فتكشف عن وجهها الجميل، عندئذ يضعف، فتنتصر عليه!

قدمت «ألف ليلة وليلة» صورة مشرقة للمرأة الإفرنجية (خاصة الملكة) التي تبدو نداً للرجل في شجاعتها، بل نجد مشاهد تتفوق عليه، فقد قتلت (مريم الزنارية ابنة ملك الإفرنج) رئيس المراكب، الذي أراد منعها من اللحاق بحبيبها، لم تكتف بقتله، بل سلخت وجهه مع لحيته، وركّبته على وجهها، وحين يخالفها بعض البحارة نجدها تقتل عشرة منهم!! كما حصل في (الليلة ٨٨٤) فهي كما يصفها الراوي «**قوية القلب، تعرف بأحوال سير المراكب في البحر المالح، وتعرف الأهواء كلها واختلافها، وتعرف جميع طرق البحر**»[(١)]

لم تكن هذه الصورة للملكة الإفرنجية (مريم) من نسج الخيال، بل كانت على صلة بالواقع، فقد وصف العماد الأصفهاني (أحد معاصري الحروب الصليبية) شجاعتها، وقدّم صورة للإفرنجية القائدة، التي وصلت عبر البحر مثل مريم، فهي «**امرأة كبيرة القدر، وافرة الوفر، وهي في بلدها مالكة الأمر، وفي جملتها خمسمائة فارس...وهم يركبون بركابها، ويحملون لحملاتها...**»[(٢)]

ولو قارنا شخصيتها بشخصية الحبيب (علي نور الدين) الذي يبدو هزيل الملامح والأفعال أمامها، فقد سخّرت شجاعتها ومعارفها من أجل الظفر به، في حين لم نجده يتقن شيئاً سوى قول الشعر!!

يلاحظ المتأمل في الليالي تلك الحفاوة بتعليم الجارية فقد كان من أسباب غلاء سعرها إتقانها للمعارف والفنون! لكن ما يثير استغرابنا أن تتفوق (الجارية تودد) في مجلس هارون، ليس في مجال تبرع فيه القيان عادة (الموسيقى والغناء) بل في مناظرة النخبة من أبناء عصرها، بينهم فقهاء وعلماء وأطباء وفلكيون، كأن الراوي يريد أن يعري غرورهم، ويزري بمعارفهم، بعد أن أفحمتهم جارية، وتفوقت عليهم بميدانهم نفسه!!!

(١) نفسه، (الليلة ٨٨٤) ص٤٨٢.

(٢) العماد الأصفهاني «الفتح القسي في الفتح القدسي» تحقيق محمود محمد صبح، الدار القومية للطباعة، القاهرة، د. ت، ص٣٤٩.

ثمة تعاطف مع الجارية في الليالي، لهذا لم تسجن في قفص الدونية الطبقية، فهي تقفز إلى أعلى رتبة تصلها المرأة (الملكة الحاكمة) كما حصل لجارية (علي شار)

لكننا في ليلة أخرى نظفر بامرأة حرة تدعى (سيدة المشايخ) تنتقل من أجل العلم والوعظ من بغداد إلى حماة! وكان يتردد على منزلها من «**المتفقهين وذوي المعارف والآداب، يطارحونها مسائل الفقه، ويناظرونها في الخلاف.**»[1]

وقد انتبه مؤلفو الليالي إلى جماليات الاسم، فمُنحت المرأة أسماء ذات دلالة إيجابية (سيدة المشايخ) (حياة النفوس) (قوت القلوب) (قرّة العين)...الخ وهي أسماء تنبئ عن المكانة التي احتلتها سواء في السياسة والمجالس العلمية أم في القلوب! خاصة أن المرأة في العصر الذي من المرجح أنه كتبت فيه الليالي احتلت مكانة رفيعة، ففي مصر وصلت المرأة إلى الحكم (ست الملك التي استلمت الحكم أربع سنوات بحجة الوصاية على ابن أخيها، بعد اختفاء الحاكم بأمر الله ، وفي عصر المماليك نجد شجرة الدر التي استلمت الحكم إثر وفاة زوجها نجم الدين أيوب) يوظف الاسم أيضا للدلالة على انتمائها للدين المسيحي (مريم الزنارية) أو الآخر الإفرنجي (إبريزة)

إذاً نال التهميش هذه الصورة الإيجابية للمرأة ليس فقط لدى المتلقي العادي لدى بعض الباحثين أيضا، فوجدنا رولا خوري ترى أن المرأة في الليالي قدمت بطريقة تناقض الرجل الذي يجسد (العقل والنظام والانضباط والله) في حين وضعت المرأة في إطار الرغبة والفوضى والتسيب والشيطان![2]

صورة سلبية (خائنة، محتالة، عبدة)

نلمس في الليالي، إلى جانب تلك الصورة السابقة التي تتجاوز الإطار المألوف الذي تحشر فيه المرأة، صورة نمطية تبرز التشوّه الذي كبّل حياتها، وحاصرها بنظرة دونية، وصلت حدّ منعها من تلقي القصص الجيدة! فمثلاً اشترط الراوي (الحكواتي) على الشاب أن يختار المتلقي من الصفوة، فلا يقرأ القصة التي يرويها له «**على قارعة الطريق ولا عند النساء والجواري ولا عند العبيد والسفهاء ولا عند الصبيان، وإنما يقرؤها عند الأمراء والملوك والوزراء وأهل المعرفة...**»[3]

---

(١) «ألف ليلة وليلة» الجزء الأول،دار صادر، طبعة كاملة وأصلية، بيروت، دون تاريخ (الليلة ٤١٩) ص٦٧٢

(2) Rolla Khoury «La femme dans les mille et une nuits, son image et son statut» these pour le doctort de 3e cycle, sous la direction de messieurs les professeurs Jean Levvaillannt et Andre Miquel. Paris1985, p64

(٣) «ألف ليلة وليلة» ج٢، (الليلة ٧٥٧) ص٢٩٠.

يستجيب الراوي هنا للنسق الثقافي العربي، فيضع النساء في أدنى مرتبة، أي في مصاف العبيد والسفهاء والصبيان، وقد ألمح الراوي إلى مبرر تلك المرتبة، فهي تعيش في عالم معزول، لا علاقة لها بالمعرفة والحكمة، لهذا لن تقدر قيمة قصة تعتمد عليهما في خطابها!!

وقد أفصحت لنا الليالي عن طبيعة الحياة التي عاشتها المرأة والمقولات الاجتماعية التي مازالت تحكم حياة المرأة إلى اليوم في بعض البيئات المتخلفة، ففي (الليلة ٧٤٧) يقول الحكيم: **«لابد للبنت من الزواج أو القبر»** وهكذا قيدت هذه المقولة المرأة بين جدران القبر والمنزل، وعزلتها عن الحياة العامة، لهذا لن نستغرب فساد رأيها في شؤون تلك الحياة، مما يعزّز صورتها الدونية!! ففي الليلة (٩٢٠) نجد مثالاً حياً لجهل المرأة في الأمور العامة! ورعونة رأيها! فقد أشرفت المملكة على الدمار! حين استجاب الملك لرأي زوجته! ورفض الإصغاء لوزيره الحكيم، مما أسهم في نفور المتلقي من المرأة! في حين أعاد الراوي الاعتبار للرجل (ابن الوزير) فجعله ينقذ المملكة بعد أن أفسدها رأي المرأة!

يلح المؤلف على هذه الفكرة، فنجده ينصح المتلقي في خاتمة تلك الليلة بحكمة استخلصها من تجربة هذا الملك «**ليس ينبغي للرجل أن يسمع من امرأة كلاما، ولا يطيعها في أمر، ولا يقبل لها رأيا في مشورة، فإياك أن تلبس ثوب الجهل بعد الحكمة والعلم!...**»(١)

تبدو النصيحة شاملة مانعة! مستقاة من النسق الثقافي العربي الذي يرى كل ما يصدر عن المرأة من كلام أو رأي أو مشورة هو جهل يضيّع الرجل! وقد بلغ التحيز الجنسي مداه ضد المرأة حين ألبسها الراوي ثوب الجهل، وأسبغ على الرجل ثوب الحكمة!! لهذا استحقت تلك المنزلة المتدنية، ليس فقط على صعيد نظري، بل على صعيد عملي، فقد حضّ أحد الوزراء ملكه بأن يجعل نساءه اللواتي أسأن النصح «**بمنزلة الخدم.**»

لمسنا في الليالي، أحيانا، لغة التعميم، إذ نجد الجهل وقلة العقل يلازمان المرأة في أية طبقة اجتماعية كانت، فيعاني منها الرجل سواء أكان ملكاً في أعلى السلم الاجتماعي أم في أدناه، فقد وجدنا طحاناً يأتمن زوجته على سرّه، فتفشيه لجاره، الذي يأخذ الكنز، ويقتلها، وحين يجفل الحمار لرؤية جثتها، يضطر لقتله، فيخسر الطحان كل ما يملك بسبب زوجته!!

يرد الراوي فساد رأي المرأة في (الليلة ٩٢٤) إلى عوامل أسطورية تعود إلى بداية الخليقة، فالمرأة هي التي أوقعت (آدم) بالخطيئة، وأخرجته من الجنة، فوجدنا الرجل يلوم نفسه لأنه نسي تلك الحادثة، هنا نجد أثر الإسرائيليات التي تغلغت في الموروث الإسلامي، فأثّرت في شيوع النظرة الدونية للمرأة، وجعلها سببا في خروج آدم من الجنة، وهذا نقيض

(١) المصدر السابق (الليلة ٩٢٣) ص٥٣٤.

لما نجده في النص القرآني، الذي هو دستور المسلمين، إذ يتحمل عبء الخطيئة كل من الرجل والمرأة «**فوسوس لهما الشيطان...**»(سورة الأعراف، آية ٢٠)

وضعت المرأة في معظم الأحيان في دائرة الاتهام، فهي المسؤولة عن الانحراف الديني والخلقي، في حين يبدو الرجل بريئاً! ففي (الليلة ٩٢٨) يسأل الملك وزيره عن أصل المعاصي يجيبه: «**اتباع هوى النساء، والميل إليهن، والقبول برأيهن وتدبيرهن، لأن محبتهن تغير العقول الصافية، وتفسد الطباع السليمة...**»

يبدو، هنا، التحامل على النساء واضحاً، حتى عاطفة الحب، التي ترْقى عادة بالإنسان وتزيده صفاءً، باتت تحرّف العقل وتفسد الطبيعة الإنسانية!!!

وقد تردد في الليالي أن المرأة «**أصل كل شر**» ولا يطيعها إلا جاهل! ومثل هذه النظرة شكلت جزءاً من النسق الثقافي، فقد وجدنا الإمام علي بن أبي طالب (كرّم الله وجهه) في «نهج البلاغة» يقول «**المرأة شر كلها، وشر ما فيها أنها لابد منها.**»(1)

يلاحظ تكرار المقولات التي تشوّه صورة المرأة، التي ربما قيلت في سياق خاص (وقعة الجمل) وإهمال تلك التي تعطي صورة إيجابية، فلم نجد هذا النسق الثقافي يلتفت مثلا إلى قول الإمام في زوجته: « **ولقد كنت أنظر إلى وجهها فتنجلي عني الغموم والأحزان. ...فوالله ما أغضبتها ولا أكربتها على أمر حتى قبضها الله عز وجل...**»(2) لهذا يرسخ في الذهن أن الموروث الإسلامي، بما فيه «ألف ليلة وليلة» يحتقر المرأة، وينظر إليها نظرة دونية!

إذاً لا نستطيع أن نقول بهيمنة تلك النظرة على الليالي، فقد أثبتت المرأة وجودها بكل الوسائل، وأثّرت في حياة الملوك، وغيّرت مجرى الأحداث لصالحها! سواء أكانت خيّرة (شهرزاد، قوت القلوب، إبريزة) أم محتالة (شواهي ذات الدواهي) التي استطاعت أن تخدع الملك النعمان بالجواري المتدينات الفقيهات، وتنتقم لمقتل (إبريزة)! فهي ترتكب كل المعاصي من أجل أن تأخذ بثأرها من الملك! فالغاية تبرر الوسيلة لديها! وقد يعترض أحدهم أن (شواهي) تنتمي إلى بيئة الآخر (فهي أم ملك الروم) لا علاقة لها بالنسق الثقافي، لكننا وجدنا امرأة تنتمي لهذه البيئة (دليلة المحتالة) التي تتمكن من تجاوز الأطر التقليدية التي حاصرتها! وترفض النظرة الدونية لها، وتعلن رغبتها في أن تكون نداً للرجل، فتقول (في الليلة ٧٠٨) «**سمعتُ بمناصف أحمد الدنف وحسن شومان، فقلتُ أنا الأخرى أعمل مثلهما.**» فهي تريد

---

(١) الإمام علي بن أبي طالب «نهج البلاغة» ما اختاره الشريف الرضي من كلام الإمام علي بن أبي طالب، شرح محمد عبده، ج٤، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ص٥٣.

(٢) الخوارزمي «المناقب» دار النشر الإسلامي، بيروت، دون تاريخ، ص٣٥٣.

أن تنافس أعتى رجال الدولة، وترتب لهم المقالب، كي تحوز على المكاسب نفسها التي ينالها الرجل بفضل شطارته من الخليفة!

سنجد أيضا صورة المرأة الجشعة، التي هي نقيض للمرأة التي وجدناها، سابقاً، ترفض الخليفة من أجل رجل فقير أحبته! فقد استغفلت في (ليلة ٩٧٤) زوجها (الجوهري) الذي يثق بها ثقة مطلقة، وقد رسم المؤلف الرجل، على نقيض المرأة، في صورة البراءة المطلقة، لم يسمع عن كيد النساء، لهذا تنطلي عليه خدع زوجته، فتتمكن من الهرب مع حبيبها إلى مصر، لكن الضمير الديني، الذي يؤسس قيم الحياة في المجتمع، يتدخل ليعاقب تلك المرأة الخائنة، إذ يهجرها الحبيب، ويتزوج من فتاة مصون من بلده! ويكافئ الزوج بزوجة صالحة!

تتكرر في الليالي صورة المرأة الخائنة، التي يحس المتلقي، أنها عبدة لشهواتها، سواء أكان رجلها إنسياً أم جنياً!! ومما يلفت النظر أن الراوي لم يعرّفنا بالظروف التي دفعت المرأة للخيانة إلا نادراً! فمثلا اختطف جني فتاة ليلة زفافها من ابن عمها الذي تحبه، لهذا تنتقم منه، فتخونه، حين ينام، مع أي رجل تصادفه! لعل الغاية من ذلك حرمان المرأة الخائنة فرصة تعاطف المتلقي معها!

وقد لاحظنا في الليالي ثمة نظرة للمرأة والرجل تقترب من الموضوعية، لذلك حين أراد الملك معاقبة النساء اللواتي كن السبب في إغراقه في المتعة وقتل وزرائه وحكمائه، قال له وزيره: **«الذنب ليس مختصا بالنساء وحدهن، بل هو مشترك بينهن وبين الرجال الذين يطيعونهن...»**[(1)]

إن هذه النظرة المتوازنة للمرأة قرّبت الليالي من نبض الواقع، لهذا لم تحشر في صورة واحدة سلبية، فلم تحمّل وحدها مسؤولية فساد المملكة، وفي ليلة أخرى، يتاح للمرأة سماع صوتها الخاص، فتردّ على الوزير الذي يقدم للملك قصة تبرز كيد النساء، فتردّ عليه مدافعة عن بنات جنسها بقصة عن كيد الرجال، وقد استمر السجال بينهما، كل يدافع عن وجهة نظره، فنجد أنفسنا أمام مناظرة قصصية، استمرت عدة ليال (من ٥٧٨-٦٠٥) نجد فيها الرجل ينتصر للرجال، والمرأة للنساء! حتى يصل المتلقي إلى نتيجة أن الكيد والدهاء لدى الرجال والنساء معاً.

وهكذا قدمت الليالي صورة الإنسان عبر ثنائية المرأة والرجل، لهذا نجد زوجة السلطان الخائنة العاصية زوجة لسلطان قاس وفاقد للثقة في زوجاته، في حين نجد زوجة السلطان الوفية والمطيعة زوجة لسلطان حليم وعطوف واثق من عفاف زوجته![(2)]

(1) المصدر السابق نفسه، (الليلة ٩٣٠) ص٥٥١.

(2) د. عبد الحميد بورايو «التحليل السيميائي للخطاب السردي» منشورات مخبر «عادات وأشكال التعبير الشعبي بالجزائر» دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٥، بتصرف.

المصادر والمراجع:

المصادر :

ـ «ألف ليلة وليلة» الجزء الأول، دار صادر، طبعة كاملة وأصلية، بيروت، دون تاريخ.
ـ «ألف ليلة وليلة» الجزء الثاني، دار صادر، طبعة أصلية وكاملة، بيروت، دون تاريخ.

المراجع:

١ـ «التحليل السيميائي للخطاب السردي» د. عبد الحميد بورايو منشورات مخبر «عادات وأشكال التعبير الشعبي بالجزائر» دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط١، ٢٠٠٣
٢ـ «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب» ج٨، عبد القادر بن عمر البغدادي تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨١
٣ـ «خير الزاد في حكايا شهرزاد» بو علي ياسين دار الحوار اللاذقية ط١، ١٩٨٦.
٤ـ «العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي» د. فاضل الأنصاري، دار الأهالي، دمشق، ط١، ٢٠٠١
٥ـ «الفتح القسي في الفتح القدسي» العماد الأصفهاني تحقيق محمود محمد صبح، الدار القومية للطباعة، القاهرة، د. ت
٦ـ «المناقب» الخوارزمي دار النشر الإسلامي، بيروت، دون تاريخ.
٧ـ الإمام علي بن أبي طالب «نهج البلاغة» ما اختاره الشريف الرضي من كلام الإمام علي بن أبي طالب، شرح محمد عبده، ج٤، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

مرجع باللغة الفرنسية :

1- Rolla Khoury "La femme dans les mille et une nuits, son image et son statut" these pour le doctort de 3e cycle, sous la direction de messieurs les professeurs Jean Levvaillannt et Andre Miquel. Paris 1985 , p64

دراسة «رحلات ابن بطوطة»: الترجمات والإصدارات

نعمة الله إبراهيموف(*)

في نهاية القرن السابع عشر قام واحد من المعجبين بابن بطوطة ألا وهو محمد بن فتح الله بن محمد البيلوني باختصار الكتاب حتى يجعله أكثر قابلية لدى قطاع كبير من القراء وأن يكون متاحا للجميع ومن ثم قام بتضمين الكتاب مقدمة كتبها بنفسه على شكل أشعار وأطلق على هذا الكتاب اسم «المنتقى من رحلات ابن بطوطة الطنجي الأندلسي». وبعد أن بدأ تداول هذا الكتاب توقفت عمليا طباعة الكتاب الأصلي الكامل لرحلات ابن بطوطة. إن كثيرا من مخطوطات الرحلات التي وصلت إلى أيدينا تتضمن أخباراً عن كتاب «المنتقى» للبيلوني وليس كتاب «ابن بطوطة» الأصلي.

إن مدرسة الاستشراق الأوربية قد تعرفت على ابن بطوطة من خلال العمل المختصر للبيلوني أيضا. وكانت المرة الأولى التي يهتم فيها الرحالة الألماني أو. زيتسين برحلات ابن بطوطة في عام ١٨٠٨م و كان قد اقتنى الكتاب لمكتبة جوته. وانطلاقا من «المنتقى»

(*) طشقند – أوزبكستان.

للبيلوني قام جورج ج.كازيجارتن بدراسة منفصلة وترجمة لاتينية لثلاث مقتطفات من كتاب «الرحلات» والتي تتناول بلاد الهند والصين والسودان. وكان الاهتمام الأكبر لأخبار الرحالة التي تتحدث عن السودان. وللتأكد من صدق المعلومات التي أوردها ابن بطوطة قام كازيجارتن بالرجوع إلى المصادر الجغرافية واقتنع حينها بالقيمة التاريخية والجغرافية لكتاب «الرحلات».

وفي عام ١٨١٩م قام أحد طلاب كازيجارتن ويدعي هنري أبيتس بإصدار جزء أخر من «المنتقى» والذي يتحدث عن الهند وجزر المالديف. إن العمل الذي قام به أبيتس يتكون من ترجمة وتعليقات وتمهيد قصير تعد جميعها استكمالا للدراسة التي بدأها كازيجارتن.

وفي عام ١٨١٩م صدر كتاب الرحالة الشهير أي.ل.بوركخارتد «رحلة إلى النوبة» ملحقا به فصل عن رحلات ابن بطوطة كما جاءت في كتاب «المنتقى» للبيلوني، بالإضافة إلى ثلاث مخطوطات حصل عليها أثناء وجوده في المغرب. وعلى الرغم من أن بوركخارتد لم يستطع استيعاب كل ما جاء في النص إلى أنه استطاع أن يتفهم أهمية الكتاب. وقد توفي بوركخارتد في القاهرة قبل عامين من صدور كتابه وبعد وفاته تم ضم كتاب الرحلات بشكله المختصر إلى مكتبة جامعة كامبردج.

وقد واصل المستشرق الانجليزي صمويل لي دراسة هذا الأثر وقام بترجمة «المنتقي» للبيلوني كاملا إلى اللغة الانجليزية. إلا أن الترجمة افتقدت الدقة وبدت في أغلب الأحيان تلخيصا للنص.

وقد ظهرت أول ترجمة للنص كاملا في أوروبا في العام ١٨٤٠م بمدينة لشبونة. وقام بها القديس البرتغالي ج.س.مور في أثناء تواجده في فاس في عام ١٧٩٧م حيث حصل على مخطوطة «الرحلة» وقرر ترجمتها إلى اللغة البرتغالية. وكان أول جزء من ترجمة مور يتحدث عن رحلات ابن بطوطة إلى مصر وسورية واليمن ومكة وآسيا الصغرى وأوردا الذهبية. وقد صدرت الترجمة في عام ١٨٤٠م في دار نشر أكاديمية لشبونة. إلا أن وفاة مور أعاقت استكمال خططه المستقبلية.

وقد قدم المستعرب الفرنسي البارون دي سلين ترجمة مقتطفات من النص الكامل للرحلات وصدرت في العام ١٨٤٣م في «مجلة الآسيوي» أجزاءٌ منها تتحدث عن السودان. وقد أضاف دي سلين للترجمة ملاحظات كتبها له رينو في خطاب شخصي.

وفي عام ١٨٤٨م قام مستعرب فرنسي آخر يدعي إدوارد ديولاري بنشر نص في المجلة نفسها يتضمن ترجمة لفصل من المخطوطة الكاملة للكتاب والتي تتحدث عن رحلات ابن بطوطة إلى جزر المالاي وتفاليسي.

وقد أثارت هذه الإصدارات اهتمام المستشرق الفرنسي ش.ديفريميري وقام بترجمة عدد من الفصول إلى اللغة الفرنسية وتصف تلك الفصول رحلات ابن بطوطة إلى إيران وآسيا الوسطى، وتمت طباعة الترجمة في عام ١٨٤٨م.

وبعد مرور عامين صدر كتاب «قصة عن الرحلات إلى القرم وكيبتشاك» و«الرحلات إلى آسيا الصغرى» وكذا «قصة السلطان المنغولي للعراقين وخراسان أبو سعيد».

وبفضل تلك الإصدارات استوعب المستشرقون بشكل كامل ضرورة إعداد وإصدار النص الكامل للرحلات، بالإضافة إلى الدراسة الشاملة للنص. وش.ديفريميري على استعداد للقيام بذلك حيث قام مع س.سانجينيتي بالسعي لتنفيذ هذه المهمة.

ومع حلول الخمسينيات من القرن التاسع عشر ظهرت عدة قوائم تضم النص الكامل للنص الأصلي. وكانت الأغلبية العظمى من المخطوطات التي ظهرت بعد احتلال الفرنسيين للجزائر قد تم تجميعها في المكتبة الوطنية في باريس. وقد خفف هذا إلى حد كبير من العمل على تجميع النص. وكانت هناك خمس مخطوطات، اثنتان منها تتضمان النص الكامل للرحلات. فيما شكلت اثنتان أخريان سويا النسخة الثالثة وكانت المخطوطة الخامسة بها كثرٌ من الخروم الكبيرة. وقد حفظت المخطوطة الأولى في المكتبة الوطنية في باريس وتحمل رقم ٩٦٧ وموقعة من ابن الجيزاوي في العام ١٣٥٦م. وقد وصف ش.ديفريميري ودي سلين المخطوطة على النحو التالي: «الورق مرقع في بعض الأماكن وسميك ومصفر اللون بفعل الزمن. والخط في بعض الأماكن ممحو وبعض الصفحات قد تم تبديلها وهي الصفحات الأولى والثانية ومن التاسعة عشرة وحتى التاسعة والثلاثين. فيما عدا ذلك فقد كتب المخطوطة شخص واحد، ويعد الخط نموذجا للخطوط المغربية الإسبانية ويلاحظ البساطة والقدرة في الكتابة واللتان تدلان على إتقان فن الكتابة وهو الأمر النادر في الخطوط الإفريقية. وفي الصفحة الأخيرة يخبرنا الناسخ أنه أنهى العمل في شهر صفر عام ٧٥٧ الموافق فبراير ١٣٥٦م. وتعد هذه المخطوطة غير مكتملة وتتضمن النصف الثاني فقط من نص العمل».

ولم يكن لدي دي سلين ومن بعده ديفريميري وسانجينيتي من الحجج للبرهنة على أن هذه المخطوطة قد كتبت بيد ابن الجوزي. والدليل الوحيد هو التوقيع الذي بدا على النحو التالي: «وكان الفراغ من التأليف في شهر صفر عام سبع وخمسين وسبعمئة».

إلا أن ذلك لا يعد دليلا بأي حال من الأحوال على أن ذلك كان من فعل ابن الجوزي. وتجدر الإشارة إلى أن ابن الجوزي قد توفى نهاية عام ١٣٥٦م أي بعد عدة أشهر من الانتهاء من كتابة هذا العمل ولم يكن باستطاعته خلال هذه الفترة القصيرة الانتهاء من كتابة

نسخة جديدة منه وبخط جميل ورائع على هذا النحو. كما أن كلمة تأليف لم تكن تستخدم بمعنى «المخاطبة». إن هذه الكلمات بالفعل هي بخط ابن الجوزي لتحديد تاريخ الانتهاء من كتابة «الرحلات» ولذا يجب فهمها على النحو التالي:«إن تجميع الكتاب قد تم في شهر صفر سنة ٧٥٧هـ (فبراير ١٣٥٦م)».

وكانت المخطوطة الثانية التي استخدمها ش.دبفريميري و ب.سانجينيتي تحمل رقم ٩٠٨، وكانت أيضا غير مكتملة وتحتوى الجزء الأول من الرحلات. وقد تمت كتابتها مرة أخرى في صفر عام ١١٣٤هـ، ما يوافق نهاية يناير ١٧٢١م. بالإضافة إلى ذلك كانت تعاني من القدم الشديد وطمس أجزاء كبيرة من النص. وكما أكد الناشرون بأنفسهم أن نسختين فقط تحمل رقمي ٩٠٩ و ٩١١ تحويان نصا كاملا. وكانت هناك مخطوطة غير مؤرخة (رقمها ٩٦٩) فيها جملة هامة مكتوبة «وكتب من نسختين في غاية التصحيف» وهناك مخطوطة أخرى تحمل الرقم ٩١١ لم تكن مؤرخة أيضا إلا أنها تبدو شديدة القدم. أما النسخة الأخيرة والتي تحمل الرقم ٩١٠ فكانت غير مكتملة وتحتوى جزءا من نص العمل ونقرأ في نهاية المخطوطة جملة هامة مفادها «إن الكاتب قد مرض مرضا شديدا أثناء كتابته لمعظم المخطوطة».

وكانت المخطوطة رقم ٩١١ هي الأكثر اكتمالا والأصح على الرغم من كثرة الأخطاء التي وقع فيها الناسخ والسقط الذي ليس له أهمية كبيرة أو تأثير. وقد استفدنا من هذه المخطوطة بشكل أساسي وجعلنا منها الأساس الذي نعتمد عليه في الجزء الأول من النص مع استبدال الجزء الثاني بالمخطوطة رقم ٩٦٧ والتي وقع عليها ابن الجوزي.

وبعد جمع هذه المخطوطات جميعها قام الناشرون بإعدادها ونشرها في أربع أجزاء باللغة العربية الأصلية والترجمة بالفرنسية (١٨٥٣– ١٨٥٧). وكان كل جزء يحوى مقدمة وملاحظات.

والمؤكد أن ديفريميري وسانجينيتي قد قاما بعمل كبير لإحياء نص «الرحلات» لابن بطوطة وفك رموزه وسبر أغواره. وكان هذا الإصدار أساساً اعتمدت عليه كافة الترجمات اللاحقة إلى اللغات الأوربية والشرقية وكذا الإصدارات العربية للكتاب.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أنه لم يتم نهائيا حل قضية فك كافة الغموض حول النص الأصلي للرحلات فكما قلنا سابقا اعتمد الناشرون على ما بين أيديهم من مخطوطتين اثنتين فقط تضمنتا النص الكامل ولم تكن تلك المخطوطتان تخلوان من الأخطاء والسقط والإضافات والتشويهات. وكان على الناشرين أن يشيروا إلى الاختلاف في النسخ. وقد أشار الناشرون:

«لقد قمنا بضم المخطوطة رقم ٩١١ مع الثلاثة الأخريات وقد قمنا بحذف كل ما يتناقض مع فكرة المؤلف. وهناك من أشرنا إليه بأرقام الصفحات في نهاية كل جزء».

ويمكننا هنا الخروج بنتيجة مفادها أن الناشرين ولأسباب موضوعية لم يستطيعوا الوصول إلى النص الأصلي والذي كتبه صاحبه بنفسه. وقد اهتم بذلك باحثون آخرون.

ومن الضروري لإحياء النص الأصلي للرحلات التعرف على جميع المخطوطات القديمة التي تحوى النص الكامل. وطبقا للفهارس المنشورة في مختلف أرشيفات العالم ووفقا لأخبار متفرقة يمكن تحديد خمس نسخ تحوى النص الكامل لكتاب ابن بطوطة، اثنان منها تم استخدامها من قبل ش.ديفيريميري وب.سانجينيتي. وتوجد هاتان المخطوطتان حاليا في مكتبة باريس وتحملان رقمي ٢٢٨٩ و ٢٢٩١. أمّا المخطوطة الأخرى الكاملة فتوجد في مكتبة مدريد (CXIII) كما يخبرنا بذلك محمود الشرقاوي. ولم يتسن لنا التعرف على أصلها. وهناك مخطوطة أخرى توجد في إحدى مكتبات البرتغال. بالإضافة إلى ذلك هناك نسختان نفيستان أحداهما توجد في مكتبة جامعة القرويين بمدينة فاس وتحمل رقم ١٢٨٥، أما الأخرى والتي تعود إلى عام ١٧٤٧م فتوجد في المجموعة الخاصة بالسيد محمد بن الكريم اللافكون. وهناك أيضا عدد من المخطوطات الأخرى للنص المختصر للبيلونى إلا أنها لا يمكن أن تستخدم كمواد لإحياء النص الأصلي للرحلات.

وقد أعيد نشر نص الرحلات والذي أصدره كل من ديفيريميري وسانجينيتي أكثر من مرة كما صار مصدرا للعديد من النصوص الكاملة والمختصرة الشائعة والتعليمية في العالم العربي في مختلف الأزمنة. ويمكن أن نعدد أكثر النسخ الشرقية اكتمالا: النسخة القاهرية عام ١٢٨٧/١٨٧٠م و١٣٢٢/١٩٠٤م و١٩٦٤م والنسخة البغدادية عام ١٩٦٢م وإصدار بيروت عام ١٩٦٢م و١٩٦٨م. وبالإضافة إلى هذه الإصدارات هناك الطبعات المنقحة والتي تحظى بانتشار كبير وهي إصدار القاهرة ١٩٣٤م.

وتبقى الطبعة الباريسية الأكثر أهمية وعلمية ولذا بقيت أساسا للكثير من الترجمات إلى اللغات الأوربية والشرقية.

وبالإضافة إلى ما أشير سابقا هناك الترجمات إلى اللغات السويدية والايطالية والألمانية والإنجليزية والبولندية والتشيكية والمجرية. وأكثر هذه الترجمة دقة وعلمية هي الترجمة الألمانية والتي قام بها ج.مجيك والترجمة الإنجليزية والتي قام بها ج.جيب.

وقد قام المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب بدراسة كتاب وترجمة الرحلات إلى الإنجليزية. وفي عام ١٩٢٩م أصدر في لندن طبعة مختصرة للرحلات وزودها بالتعليقات القيمة. وقد استمر بعد إصداره لترجمته في العمل وفي عام ١٩٥٦م أتم الترجمة والتعليقات

عليها. وضم الجزء الأول منها مقدمة وترجمة وصف رحلات بن بطوطة إلى مصر وسورية والجزيرة العربية وقد نشر في عام ١٩٥٨م. أما الجزء الثاني فقد ضم وصف الرحلات إلى آسيا الصغرى والقرم وسهول الفرم وآسيا الوسطى ونشر عام ١٩٦٢م، فيما الجزء الثالث نشر عام ١٩٧١م.

وقد اعتمدت الترجمات اللاحقة إلى اللغات الأوربية على ترجمة جيب.

وكانت أولى الترجمات إلى اللغات الشرقية هي الترجمة التركية والتي قام بها محمد شريف والتي صدرت عام ١٨٩٧-١٩٠١م في ثلاثة أجزاء فيما صدرت الطبعة الثانية عام ١٩١٦م.

ومن الترجمات الشرقية الحديثة نذكر ترجمة محمد على موحد إلى اللغة الفارسية والتي نشرت في طهران عام ١٩٧٠م. وتمت هذه الترجمة عن النسخة الفرنسية التي قام بها ديفريميري وسانجينيتي.

ويشهد العالم العربي صدور نشرات متتابعة للرحلات تقدم للقارئ العربي والتي تعد ترجمة للكتاب إلى اللغة العربية المعاصرة. ومن أشهر هذه «النشرات» وأكثرها شيوعا كتاب محمد الشرقاوي وحسبان شاكر.

وقد لقي كتاب الرحلات لابن بطوطة اهتماما منذ القدم في روسيا. ففي عام ١٨٤١م نشرت «أخبار روسيا» ترجمات لمقتطفات من «الرحلات» تحت تعليق «إخبار الأجانب عن روسيا». وتم تقديم هذه الترجمة مع تمهيد قصير عن اللغة الإنجليزية وقام بالترجمة س.لي الذي استخدم النص المختصر للبيلوني. ويقول المترجم: «إن كتاب الرحلات لابن بطوطة يبقي مجهولا لنا ونعرفه من خلال اختصارين قام بهما صديقاه ابن الجوزي الكلبي والبيلوني. وكان بيوركخاردت أول من نقل الكتابين إلى أوروبا فيما كان أبيتس وكازيجارتن أول من نشرهما وفي عام ١٨٢٩م نشرت الترجمة الكاملة في لندن للمترجم س.لي. ونعرض على قرائنا مقتطفات من هذه الترجمة وهي الجزء الذي يتعرض لرحلات ابن بطوطة إلى أوردا الذهبية ووصف قصر الخان الرهيب...» ومن ثم يورد ترجمة لمقتطفات من الرحلات حيث نرى وصف القرم ودشت قبجاق وبلاط أوزبك خان.

وقد تعرف القارئ الروسي مرة أخرى على أعمال الرحالة المغربي القصصية في الأعوام ١٨٦٤-١٨٦٥. وفي المجموعة «رحالة القرون الوسطى» نجد أن المؤلف المجهول قد نشر مقالة كبيرة عن رحلات ابن بطوطة تضمنت تلخيصا ومقتطفات. وتعد هذه المقالة مثلها مثل الترجمة الأولى التي ظهرت في «فيسنيك» و يستشهد فيها المؤلف أحيانا بالمقالات التي تعتمد بالكامل على الترجمة الإنجليزية رغم أن ترجمة ش.ديفريميري وب.ر.سانجينيتي كانت قد

ظهرت. إن المقالة والترجمة لا تمثلان حاليا أهمية كبري بالنسبة للعلم إلا أنهما في وقتهما لعبا دورا هاما وجذبا اهتمام المؤرخين في روسيا لكتاب «الرحلات» لابن بطوطة.

وقد صدرت أول ترجمة دقيقة نسبيا للرحلات بعد مرور عشرين عاما على يد ف.تيزينجاوزين وذلك في كتابه «مقالات حول أوردا الذهبية» وقد حدد ف.تيزينجاوزن لنفسه مهمة محددة ألا وهي أن يقدم هذا العمل إلى المؤرخين في روسيا مقتطفات من مؤلفات «الكتاب العرب والفرس والتتار» من أجل تكوين صورة كاملة وشاملة عن تاريخ منطقة أوردا الذهبية وبشكل نقدي وكامل. والهدف من ذلك هو تقييم درجة تأثير هذه المنطقة على روسيا بشكل صحيح[1]. وقد حددت هذه المهمة طبيعة المقتطفات التي ترجمت إلى الروسية. ونذكر من المقالات ما كتبه ابن الأثير وابن عبد الظاهر وابن الوسيل وركن الدين بيبرس والنويري والعمري وغيرهم من الكتاب التي ترجمت مقالاتهم إلى الروسية مع مقتطفات من رحلات ابن بطوطة على لسان ابن الجوزي في الجزء الذي يتحدث عن أوردا الذهبية. وقد ضم الكتاب وصف خوارزم. وفي «المجموعة» لم يرد النص العربي لكتاب «الرحلات» بل تم تقديم الترجمة التي تمت انطلاقا من إصدار ش.ديفريميري وب.ر.سانجينيتي. وقد مثل هذا الإصدار الروسي حينها حدثا هاما في العلوم الشرقية للقرن التاسع عشر إلا أنه وكما أشار كراتشكوفسكي «أن ترجمة هذا الكتاب والاستنتاجات التي خرج بها ف.تيزينجاوزين تتطلب الآن تدقيقا ومراجعة اعتماداً على المصادر الحديثة والتي نشرت في الستين عاماً التي تلت إصدار هذا العمل الكبير»[2].

وتجدر الإشارة إلى الترجمة إلى اللغة التتارية لمقتطف من «الرحلات» والتي تتحدث عن منطقة داشت قبجاق. وقد قام بهذه الترجمة عالم كبير باللغة العربية وهو رضا الدين بن فخر الدين وطبعت في كتاب منفصل في عام ١٩١٧م في مدينة آرينبورغ. وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي قام به المترجم الذي جمع نصوص لإصدارات عربية وأوروبية مختلفة لكتاب «الرحلات» لكي يصل إلى الكتابة الدقيقة للأسماء والمسميات إلا أن الترجمة لا تتميز بالأكاديمية وتعد اختصارا لقصص ابن بطوطة عن السهول في قبجاق.

وقد نشر مقتطف من «الرحلات» باللغة الروسية في كتاب «ماضي كازاخستان في المصادر والمواد العلمية».

---

(1) Тизенгаузен В.Г. Сборник матерпалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений. Том II. Москва-Ленинград,. 1941стр. 1

(2) Крачковсий И.Ю. Арабская географическая литература – Избранные сочинения, T.IV. Москва- Ленинград. 1957. p. 410-141.

وفي السنوات الأخيرة ظهر الاهتمام بكتاب الرحلات في علم الدراسات الشرقية في روسيا. ففي عام ١٩٧٤م صدر كتاب «ابن بطوطة» للعالم ف.ميلوسلافسكي حيث يتمّ الحديث لأول مرة في الأدب الروسي في العهد السوفيتي عن حياة الرحالة العظيم. وقد كتب عدة مقالات عن ابن بطوطة. وفي عام ١٩٨٣م نشرت سلسلة «حياة العباقرة» مقالا أي.تيموفييف عن الرحالة المغربي. وقد كتب مؤلف هذا المقال عدة مقالات عنه.

إن المقتطفات التي تتناول زيارة ابن بطوطة لإفريقيا قد تم إدراجها في كتاب «تاريخ إفريقيا» إلا أن النص الكامل لـ«الرحلات» لم تترجم بعد إلى الروسية ولم يتم تحقيقها حتى الآن.

تعد الترجمة التي أنجزها كلاديا ماريا تريسو هي الترجمة الكاملة الأولى لرحلات ابن بطوطة إلى اللغة الإيطالية، وقد صدرت عن دار نشر إيناودي الإيطالية عام ٢٠٠٦م في ٨٨٨ صفحة من القطع الكبير. وجدير بالذكر أن هذه الترجمة قد سبقتها ترجمات قليلة أخرى لبعض فصول الرحلات، صدرت أخرها في عام ١٩٦١م وقامت بها فرانتشيسكو جابرييلي كما ذكرنا أعلاه.

وقد تصدت المترجمة لكتاب ابن بطوطة وأنفقت ما يزيد على عشر سنوات لإنجاز ترجمة هذا العمل الضخم، وقد بذلت جل طاقتها في هذه الترجمة وفي تحقيقها، وقد تبنت إيضاح ما استغلق من أحاديث أو مفاهيم في الحواشي، أو عبر الإحالة إلى المراجع التي زخر بها العمل والتي وضعتها المترجمة في صدر الترجمة بعد المقدمة، والتي تشير إلى جهد الكبير الذي بذلته، ليس فقط لترجمة النص، بل لشرحه وتفسيره وتحقيقه وإضاءة جوانب عديدة تتصل بالدين والعادات والتقاليد والجغرافيا والتاريخ والطبيعة وغيرها من موضوعات نجحت في عرضها وتبيانها على نحو منهجي وعلمي.

ويبدو جهد المترجمة جليا وكبيرا في دراسة النص وتدقيقه وتعليق حواشيه وإلقاء الضوء على حياة المؤلف وعصره وما زار من بلدان وتقصي مختلف الإشارات والدراسات القديمة والحديثة التي تناولت هذا النص كليا أو جزئيا الأمر الذي يتضح بعد الإطلاع على قائمة المراجع الواردة في الترجمة.

وقد لجأت المترجمة إلى تقسيم الكتاب إلى فصول مزودة بخرائط إيضاحية، كما أمدت القارئ بإضافات شتى منها معجم المفردات، وفهرس الاستشهادات القرآنية، وفهرس الأماكن، وفهرس المصطلحات الأجنبية، وفهرس الكلمات واشتقاقاتها، وفهرس المفردات العربية، علاوة على تزويد الترجمة بلوحات تصور لقطات من رحلات ابن بطوطة رسمها الفنان الإيطالي الشهير ألدو موندينو (١٦ لوحة تشكيلية).

والجدير بالذكر أن هذه الترجمة فازت بجائزة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبد العزيز العالمية للترجمة في مجال العلوم الإنسانية من اللغة العربية إلى اللغات الأخرى عام ٢٠٠٨م.

وفيما يتعلق ببعض الأخبار التي جاءت في كتاب«الرحلات» لابن بطوطة والتي تتعلق بآسيا الوسطى فقد استخدمت في أعمال العلماء الروس والسوفيت المشتغلين بالتاريخ وثقافة آسيا الوسطى. ومنهم ف.بارتولد الذي لجأ للنص العربي بالإضافة إلى النص المشار إليه سابقا لترجمة ف.تيزينجاوزين. وقد قام بارتولد باقتباسات كثيرة من ابن بطوطة واستشهد بأخباره ومعلوماته التي تستحق الثقة التامة. إن هذا الاتجاه نجده في أعمال علماء آخرين الذين تحدثوا عن مختلف الظواهر التاريخية وتاريخ ثقافة آسيا الوسطى في بداية القرن الرابع عشر ويذكرون كتاب «الرحلات» لابن بطوطة بوصفه مصدراً بالغ الأهمية.

وقد استخدم أي.ب.بيتروشفسكس الأخبار المنفصلة لابن بطوطة حيث اعتبر أن كتاب رحالة القرون الوسطى طرح معلومات غير موجودة في المصادر الأخرى، وأكثر العالم أ. ياكوبوفسكي من الاستشهاد بكتاب الرحلات لابن بطوطة.

إن كتاب «الرحلات» لابن بطوطة كان أيضا مادة لدراسات كبيرة عن تاريخ آسيا الوسطى ومنها «الطاجيك» للعالم ب.غفوروف و«تاريخ الري في خوارزم» للعالم يا.ج.غلاموف و«الوثائق البخارية في القرن الرابع عشر» للعالم أو.تشيخوفيتش وغيرهم.

كما اهتم بكتابات ابن بطوطة علماء مشاهير أمثال س.تولستوف، وم.ماسون، وأ.بيلينتسكي، وأ.سميرنوف وغيرهم كثيرون. كما تناول هذا الموضوع علماء مهتمون بتاريخ أوزبكستان، وكازاخستان، وتركمنستان.

إن قيمة «الرحلات» لابن بطوطة تتضاعف مع كون الكتاب لا يمثل فقط تجميع المعلومات من مختلف المصادر بل أن ابن بطوطة كونه رحالة عظيماً في زمانه انتمى إلى قائمة المكتشفين مثل ماركو بولو وأفاناسي نيكيتين وغيرهم. إن التعطش للمعرفة والفضول للعلم وإتعاب النفس في رؤية ما هو غريب وعجيب من بلاد الأرض كان من مآثر هذا الزمان. وقد وجدت تلك السمات في ابن بطوطة وفي الوقت الذي اندفعت في الإنسانية إلى توسيع معارفها وتجسيد أحلامها. ويمثل ابن بطوطة شخصية موهوبة جدا وشيقة من الناحية النفسية ويتميز بالرؤى العريضة والدقة في النقل لملاحظاته مع السعي إلى السرد عن الأعاجيب ومعجزات القديسين والأولياء التي رآها بوصفها حقيقة واقعة. ويعد بحق شخصية موهوبة يتمتع باتساع الأفق والرؤى والدقة في نقل الملاحظات مع السعي للحديث عن معجزات القديسين كحقائق واقعية.

ويختلف ابن بطوطة في وصفه عن الآخرين من المؤلفين العرب في القرون الوسطى، وهو لا يقلق من تنوع العلوم ولا يتحدث عن ذلك. حيث يعد كتاب «الرحلات» قصة حية لشاهد عليها. وهو لا يورد معلومات جغرافية صماء للأماكن التي زارها بل يحكي عنها ببساطة ويتحدث كيف انتقل من مدينة إلى أخرى ومن بلد إلى أخر (على سبيل المثال من ساراي بيركي إلى خوارزم و منها انطلق عبر آسيا الوسطى). وعند وجوده في المدينة يتحدث عن عما رآه بأم عينيه ويصف الناس الذين التقاهم وينقل ما سمع من الناس أحياناً في هذه القرية أو تلك. ويتوقف بانطباعاته دائما للحديث حول الحكام المحليين والمسؤولين الروحيين أو «المقدسات».

و هنا يشبه إلى حد كبير ماركو بولو الذي زار هذه الأماكن من قبل واهتم كثيرا بالمعجزات التي قام بها القديسون، أما ابن بطوطة فكان يتحدث بالتفصيل عن مقابر الشيوخ أصحاب الكرامات والمعجزات التي وقعت أمام عينيه أو التي سمع عنها.

وبعد زيارته لخوارزم أخذ الرحالة يهتم أكثر بالعاصمة أوركنج والتي أطلق عليها أيضا خوارزم و يتضح من وصف ابن بطوطة أنه في النصف الأول من القرن الرابع عشر كانت هذه المدينة مركزاً اقتصادياً وثقافياً كبيراً.

و يهتم ابن بطوطة كثيرا بالأسواق الخوارزمية حيث «كان الزحام شديداً حتى إنه لا يستطيع التحرك إلى الأمام أو الخلف...» (١). ونذكر هنا بأن الرحالة قد زار مدن الشرق الأوسط مثل دمشق إلا أنه يصف عاصمة خوارزم أوركنج مثلما يصف تلك المدن الضخمة من حيث مساحتها. (وهي ترتج بسكانها لكثرتهم، وتموج بهم موج البحر)، ويمكن القول إنّ مدينة أوركنج في عام ١٣٣٣م كانت مدينة كبيرة وحية يمكن مضاهاتها بالمدن الكبيرة.

ولا يسعى الرحالة إلى القول بكل شيء عن خوارزم حيث إنه لم يكن يعرف المصادر المكتوبة وكان يهتم أكثر بالانطباعات الحية عن المدينة والأسواق. ويقول في حديثه عن المدينة:«وصلنا إلى خوارزم، وهي أكبر مدن الأتراك وأعظمها و أجملها وأضخمها، لها الأسواق المليحة، والشوارع الفسيحة، والعمارة الكثيرة، والمحاسن الأثيرة، وهي ترتج بسكانها لكثرتهم، وتموج بهم موج البحر» (٢).

ولا يعدد الرحالة البضائع التي رآها في المدينة وقد اكتفى بذكر ما وقع صيفا عندما كانت السفن تبحر عبر جيحون حيث ينقلون من ترمذ الدقيق والشعير، إلا أنه يصف ببهجة الشمام

(1) Ibn Batoutah. Voyages, texte arabe, accompagné d'une tradiuction par C Defrémery et B.R.Sanguinetti. Tome I-IV., 1853-1858, 1874-1879, T3., p3...

(2) Ibn Batoutah. Voyages…, T. 3, p3,.

الخوارزمي الشهير والمفضل لديه. يقول ابن بطوطة: «وبطيخ خوارزم لا نظير له في بلاد الدنيا شرقا ولا غربا إلا ما كان من بطيخ بخارى، ويليه بطيخ أصفهان، وقشره أخضر، وباطنه أحمر، وهو صادق الحلاوة، وفيه صلابة. ومن العجائب أنه يقدد وييبس في الشمس ويجعل في القواصر كما يصنع عندنا بالشريحة وبالتين المالقي، ويحمل في خوارزم إلى أقصى بلاد الهند والصين...»(1).

ويتحدث ابن بطوطة تفصيلا عن حفلات الاستقبال والمآدب التي كانت تنظم على شرفه من قبل أمير خوارزم قوتلودومور وقاضي المدينة وكبار المسؤولين فيها، كما يتحدث تفصيلا عن الأواني والسجاجيد والطعام حيث نعرف أن الكثير من الفواكه كانت تقدم على المائدة وتوضع في أطباق عراقية زجاجية كما أن المبنى كان مزينا بالأقمشة الحريرية ذهبي اللون.

كما يتحدث باستفاضة أيضا عن الهدايا التي قدمت إليه ويتحدث دون خجل عن الاحترام الكبير الذي لقيه لشخصه. ويتحدث أيضا عن العطايا التي يقدمها أمير خوارزم و الخاتون جيجا آغا – زوجة قاضي أوركنج، ويشيد بكرم مقدمي العطايا. إن الهدايا المقدمة إليه وهو الرجل الذي يقوم بزيارة الأماكن المقدسة والمسلم المتعلم وعالم القانون كانت في رأيه تأكيدا على الكرم والطيبة.

ومن وجهة النظر تلك يتحدث ابن بطوطة عن بناء المساجد في المدينة والمدارس والزوايا والمستشفيات.

ويهتم ابن بطوطة في كتابه أيضا بالمآدب التي كانت تنظم على شرفه ويتحدث عن التفاصيل الحياتية التي تمنح حكاياته طابعا خاصا. فالقص عنده ليس بمثابة وصفا جغرافيا بل ذكريات وملاحظات طريق تأتي في المرتبة الأولى فيها الانطباعات الذاتية التي تمنح كتاب «الرحلات» طابعا قصصيا.

إن الاهتمام بقضية اعتناق هذا الحاكم أو ذاك للإسلام والتي يولي بها بعض باحثي ابن بطوطة اهتمامهم لايمكن أن نطلق عليها كونها تميزه هو وحده فالكثير من المؤرخين خاصة في الفترة التي أعقبت الحقبة المنغولية يشيرون إلى هذه النقطة. وكان من المهم للبلدان المسلمة التي فتحت على أيدي المنغول معرفة ما إذا كان حاكم الشعب المحتل قد اعتنق الإسلام أم لا فقد كان ذلك يحدد حجم الضرائب وحقوق السكان والقضاء. ولم يكن لهذا الأمر إلا أن ينعكس على الأدب.

وعلى سبيل المثال يتحدث الفارسي الجوزجاني مؤلف «طبقات الناصري» وهو معاصر للغزو المنغولي، عن أن الخان جوجي أبا بركة أمر بتربية ابنه على العادات الإسلامية

---

(1) Ibn Batoutah. Voyages..., T3, p. 15-16.

وتعليمه في خوجند القرآن على يد «أكبر العلماء في تلك المدينة»[1]. ويشير المؤرخون إلى علاقة بركه الودودة بالمسلمين وكرم هذا الحاكم.

ومن المميز أيضا بالنسبة للمؤلفين المسلمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الإشارة إلى الاحترام الذي كان يكنّه الحكام المنغول لشيوخ الصوفية وكبار رجالها والذين لعبوا دورا كبيرا اقتصاديا وفكريا بوصفهم ملاّكاً للأراضي وقادة روحيين للفلاحين العاملين في أراضيهم. وقد صور ابن بطوطة شعبية شيوخ الصوفية ونقرأ ذلك في مقتطف من كتاب «تاريخ وصّاف» والذي كتب بلغة مميزة للنثر الفارسي والعربي «الرسمي».

«وقام ولي العهد الأوزبك الذي عرف عنه إيمانه الشديد والذي أرسل مجموعة من المؤمنين لأداء فريضة الحج ويقول: «كان كل من الخان والكان متساويين في الملبس حيث ارتديا القميص». وكان هناك في جيش أوزبك الجناحان الميمنة والميسرة وطليعة المنقلة والكيتشا. وكان هناك ساراي قوتلوغ و أخا قوتلوغ تيمور ومن أجل إتمام الحج خلع عن رأسه تاج السلطنة ووضع رأسه بسلام وهدوء إلى أسفل علامة على خضوعه وتواضعه لله.

وتتفق كثير من الأخبار التي وردت في تاريخ وصّاف للقرون الوسطى مع حكايات ابن بطوطة عن الاحترام الذي يتعامل به السلطان أوزبك وطرمشيرين وقوتلوغ تيمور وحاكم ما وراء النهر وأمير خوارزم وعلاقتهم وتوقيرهم للإمام حسام الدين الياغي في نهشب والشيخ حاجي نظام الدين في ساراي بركه وغيرهم من الشيوخ وخاصة نعمان الدين الخوارزمي.[2] ويقول ابن بطوطة إن السلطان أوزبك كان يزور الشيخ نعمان الدين كل جمعة إلا أن الأخير لم يكن حتى ينهض من مكانه.[3]

وكان ابن بطوطة يتوقف كثيرا في كتابه ليحكى عن كيفية الاستقبال الذي يلقاه هنا أو هناك ويسرد أدلة طريفة ومفيدة عن عدد الزوايا الصوفية في آسيا الوسطى. إن تعداد الزوايا الصوفية التي زارها في أثناء رحلته إلى آسيا الوسطى هو أمر ملحوظ جدا. فهو يسمي الزاوية التي زارها على ضريح الشيخ نجم الدين الكبرى حيث «أعدوا طعاما للمسافرين والوافدين».[4] ومن الشيوخ في ذلك الوقت المدرس سيف الدين بن أساب. ويذكر بطوطة الشيخ جلال الدين السمرقندي «واحد من كبار علماء الدين». وقد قام جلال الدين بتنظيم حفل لاستقبال ابن بطوطة. ومن ثم يتحدث الرحالة عن «قبر العالم الإمام أبي القاسم محمود بن

(1) Tizengauzen V.G. Sbornik materialov, otnosyashikhsia k istorii Zolotoy Ordy. Tome II. Izvlechenie iz persidskikh sochineniy. Moskva-Leningrad. 1941, p. 16.

(2) Tizengauzen V.G. Sbornik materialov.., p. 87.

(3) Ibn Batoutah. Voyages…, T. 2, p. 449

(4) Ibn Batoutah. Voyages…, T. 3, p. 6

عمر الزمخشري والذي بنى عليه ضريح».[1] والحقيقة أن ابن بطوطة لا يصف القبر تفصيلا إلا أنه يتحدث عن الزاوية الصوفية والوقف الذي رعاه مسؤولون روحيون قاموا على خدمة الضريح والبيت التابع له.

ومن ثم تحدث ابن بطوطة عن المدرسة الجديدة التي تم إنشاؤها خارج حدود أوركنج حيث توقف للمبيت لليلة حتى لا يدخل إلى المدينة في أثناء الزحام (قبيل إقفال أبواب المدينة). وقد زار ابن بطوطة في المدرسة قاضي أوركنج وعدداً من الشخصيات الروحية ومنهم شمس الدين السنجاري إمام إمارة خوارزم.

ثم يتحدث عن الطعام ويصف المآدب التي نظمت على شرفه من قبل تورابيك خاتون زوجة أمير خوارزم، والزاوية التي بنتها حيث تم فيها إطعام الوافدين والمغادرين أيضا.[2]

هكذا كانت الزوايا في خوارزم وحدها فقط حيث يتحدث عنها ابن بطوطة ومن ثم واصل رحلته حيث وصل إلى بخارى فتح أباد حيث توجد مقبرة سيف الدين البخارزي وهو من أهم الأماكن المقدسة.[3] ويتحدث الرحالة هنا عن الزاوية التي بنيت عند ضريح سيف الدين البخارزي ويتم الحفاظ عليها والإنفاق من ريع الأوقاف الكثيرة «إن الزاوية التي تحمل اسم الشيخ والتي أقمنا فيها كبيرة جدا ولديها أوقاف كثيرة يعيش الوافدون على ريعها».

ومن الأخبار الهامة التي أوردها ابن بطوطة أن الشيخ هناك هو حفيد سيف الدين ويدعي يحيي البخارزي (توفى ١٣٣٥-١٣٣٦) وقد أدى فريضة الحج. ويمكن الافتراض أن في عهد ابن بطوطة كانت هناك عائلات صوفية توارثت لقب الشيخ.

وهناك زوايا تعود إلى القرون الوسطى وتواجد فيها ابن بطوطة وتتبع ضريح قسام بن عباس المطالب وتقع على أطراف سمرقند وتعد أكثرها شهرة في كل أرجاء آسيا الوسطى. ويقول ابن بطوطة: «إن سكان سمرقند يذهبون ليلا إلى هذه المقبرة أيام الإثنين والجمعة. كما يقوم التتار بزيارة المقبرة ويقدمون الكثير من الأضاحي والأبقار والخرفان والدراهم والدنانير وينفق كل هذا على إطعام الزائرين وكفالة الخدم وصيانة المقبرة».[4]

ومن الدلائل على أهمية هذا المكان المقدس أن القيّم على هذه المقبرة وما يحيط بها من أراضي (الأوقاف التي سجلت تابعة لتلك المقبرة الشهيرة) كان الأمير غياث الدين محمد بن عبد القادر بن عبد العزيز بن يوسف وهو ابن الخليفة العباسي المستنصر. ويقول ابن بطوطة

(1) Ibn Batoutah. Voyages…, T. 3, p. 6.

(2) Ibn Batoutah. Voyages…,T. 3, p. 14.

(3) Ibn Batoutah. Voyages…, T., 3 p. 27.

(4) Ibn Batoutah. Voyages…, T. 3, p. 52-53.

إن سلطان بلاد ما وراء النهر طرمشيرين قد عين الأمير لهذه الوظيفة بعد وصوله من العراق، وبعد أن حدد وريث الخليفة المستنصر ــ قائد العالم الإسلامي كله، قيّماً على المقبرة، وقد أشار طرمشيرين إلى الدور الهام الذي لعبته بلاده في نهضة الإسلام عندما تحدى الحكام المنغول المنافسين السياسيين.

وقد أقام ابن بطوطة في ترمذ في زاوية «الشيخ الكريم عزيزان وهو أحد الأثرياء والشرفاء ويمتلك الكثير من الأراضي والحدائق. وقد أنفق أمواله على إطعام الحجاج».(١)

وإذا عدنا إلى الكتاب المعاصر لابن بطوطة وهو مؤلّف العمري فإن الأخبار تؤكد انتشار الزوايا في آسيا الوسطى. يقول العمري: «إنك ترى الناس عادة من الأغنياء ينفقون أموالهم على إسعاد أنفسهم والتمتع وليس على إرضاء الله سبحانه وتعالي بل يتنافسون فيما بينهم. إلا أنه في بلاد ما وراء النهر كان الأثرياء ينفقون أموالهم بشكل أساسي على بناء المدارس والطرق والأوقاف في سبيل الله».

وهكذا كان العمري مثله مثل ابن بطوطة يشير إلى الأثرياء وإلى الأعمال الطيبة والتطوعية التي يقوم بها سكان ماوراء النهر وأولها تشييد الزوايا التي تمثل مراكز للصوفية وهو التيار الديني الذي لعب دورا هاما في تلك الفترة.

ولا يقول ابن بطوطة شيئا هنا عن ميثاق وعادات الصوفية الذين يقيمون داخل الزوايا حيث يعتبر أن ذلك معروف للجميع. إلا أننا نستطيع إحياء هذه العادات على أساس الوثائق المعاصرة لابن بطوطة والتي تتحدث عن إحدى الزوايا التي زارها وهي الزاوية التي بنيت بجوار مقبرة الشيخ سيف الدين بخارزي.(٢)

وتعدد الوثيقة كل الأشياء الضرورية الموجودة في الزاوية وتشير إلى أهمية الالتزام بالزهد والتواضع والتقشف وهي العناصر الضرورية للديمقراطية الصوفية، والأخلاق القديمة (ومن الطبيعي أن يتم الالتزام بتلك المبادئ شكليا حيث أن معلم الوقف يحيي البهرازي كان ثريا جدا). وتقول الوثيقة: «وبالطبع كل ابن من مؤسسي الوقف أو أبناء عمهم كانوا يتبارون لتقديم الخدمات للفقراء وكانوا يتجنبون ارتداء الملابس الغالية من الصوف والحرير ولم يكن يسمح لمن يلبس زوجته وأبناءه غالي الثياب ويزين بيته بخيرات الدنيا بتولي إدارة الوقف».(٣)

(1) Ibn Batoutah. Voyages…, T. 3, p. 54.

(2) Чехович О.Д. Бухарские документы XIV века (Критический текст, перевод, введение, примечание и указатели), Ташкент. 1965, p. 19-20.

(1) Чехович О.Д. Бухарские документы XIV века … p. 177.

وتقول الوثيقة بوضوح إن إدارة الوقف (أي إدارة المقبرة والزاوية) كانت بالوراثة وكان مديرها عادة من أبناء مؤسسها ويجب أن يكون بعيدا عن كل ما هو ممل وتعبدي ويجب أن يتمتع بمظهر كريم و لا يتمسك بمفاتن الدنيا. وكان المتولي وهو مدير الوقف يختار من قبل الصوفية أنفسهم و«أكثر الناس عزلة عن العالم وأكثرهم حكمة وطيبة من بين خدمة «الخاناقاه» ومن المقيمين الدائمين في «الخاناقاه» والدراويش المتجولين».[١]

ومن أكثر القصص المفصلة في«الرحلات» ما يتعلق بآسيا الوسطى والذي يصف طيبة وكرم السلطان طرمشيرين[٢] والذي يصفه ابن بطوطة بأنه المدافع عن الإسلام والمسلمين. وهو يورد كلمات طرمشيرين: «عندما تسافر إلى بلادك أحكي كيف أن أفقر الفقراء الصوفية الفرس يمكنه أن يتحدث مع سلطان الترك».[٣] ويتحدث ابن بطوطة تفصيلا عن تارامیرشين إلا أنه لا يتناول التوجهات الأساسية في سياساته التي أشار إليه العُمري. ويقول العمري: «لقد اعتنق ملوك هذه البلاد (*أي ما وراء النهر – المؤلف*) الإسلام من فترة قريبة وبعد ٧٢٥ هجرية وأولهم طرمشيرين الذي آمن بالله حقا وبالإسلام دينا وأمر أمراءه وجنوده باعتناق الإسلام، فمنهم من اعتنقه إذعانا ومنهم من اعتنقه عن يقين و دون أمر منه. وانتشر الإسلام بينهم وهكذا ارتفعت رايته قبل مرور عشرة أعوام، اعتنقه الجميع من البسطاء والأغنياء وساعد على ذلك جهود الأئمة والعلماء في تلك النواحي الذين أخذوا يعون الدين الحق. وقد أصبح هؤلاء (*الأمراء الأتراك – المؤلف*) من أكثر الغيورين على الدين والتزاما بدينهم وأقل الناس ارتكابا للأخطاء فيما هو مسموح ومحرم».[٤]

وقد استوعب طرمشيرين قوة الإسلام وحاول اجتذاب التجار المسلمين إلى بلاده وكان يستقبلهم باحترام ويقيم معهم علاقات وصلات واسعة. ولذا فقد استقبل طرمشيرين بسعة صدر ابن بطوطة وأكرمه خلال إقامته. وليس من الغريب أن يصف الرحالة هذا الكرم وكذا ابن العمري يتحدث عن هذا بموضوعية وتشويق.

ويكتب العمري قائلا: «لقد اشرنا إلى شعوب تلك المنطقة وسكانها الأصليين من قدامى المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام في البدايات. وعلى الرغم من عدم اعتناق بعض القياصرة إلا

(2) Чехович О.Д. Бухарские документы XIV века … p. 176.

(3) Ibn Batoutah. Voyages…, T. 3, p. 31, 36-47.

(4) Ibn Batoutah. Voyages…, T 3. p. . 31, 36.

(٤) ابن فضل الله العمري، كتاب مسالك الأبصار وممالك الأمصار، Edited by Klaus Lech. Weisbaden, ١٩٦٨، ص٣٨-٣٩.

أنهم احترموا الإسلام ولم يجبرهم أحد على ترك دياناتهم وعندما انتقلت السلطة إلى طرمشيرين آمن بالإسلام ونشره في بلده في جميع الإنحاء، والتزم بقواعد الشريعة بدقة.

وقد قدم الاحترام الواجب للتجار وكل من وفد إليه من جميع الأنحاء. وكانت طرق التجارة مغلقة داخل بلاده للتجار من مصر وسورية ولم يكن أحد يفكر في العبور خلالها إلا أنه عندما وصل إلى الحكم صار التجار يسعون للسفر إلى بلاده وأصبحت بلاده طريقا ومعبرا. وقد حكي لي صدر بدر الدين حسن السردي التاجر عن تعامل طرمشيرين مع التجار والوافدين إليه وعن الاحترام الذي يكنه للرحالة وكرم ضيافته وعطاياه التي كان يوزعها على الجميع ممن أراد أن يحوز إعجابهم.»(١)

وترسم كتابات هذين الرحالتين شخصية طرمشيرين بشكل مختلف بعض الشئ: يري ابن بطوطة أنه مسلم طيب ينصت إلى نصائح شيخه ومستعد لإذلال نفسه في سبيل إعلاء كلمة الدين والتضحية بنفسه في سبيل الإسلام. أما ابن العمري فقد صوره سياسياً راعياً للتجارة والرحالة ومهتماً بأمن الطرق والدروب وازدهار التجارة ومن الواضح أن الصورة التي تكونت لدي ابن العمري كانت أكثر موضوعية رغم كونه على خلاف ابن بطوطة لم يكن على صلة بهذا الحاكم بل كان يكتب عن مصادر أخرى.

وفي فترة ازدهار الصوفية انتشرت ظاهرة الشرك - وزيارة أضرحة الأولياء وهي المظاهر التي اقتلعها الإسلام. ومن الواضح من كتابات ابن بطوطة أن عبادة الأولياء في آسيا الوسطى كان من الأشياء الواقعية والمترسخة في الوعي الشعبي عند الناس. إن أضرحة الأولياء تحولت إلى مراكز للحج. وفي تلك الفترة لم يكن ذلك يعد مناقضا للقرآن ولم يكن ينظر إليه كمظهر من مظاهر الشرك الأمر الذي يؤكده انتشار هذه الظاهرة في منظومة الإسلام.

إن تغيير عبادة الأشخاص من الأولياء هو أمر متنوع من حيث الجوهر والشكل. وكان أي شيخ يمكن أن يصبح مقدسا ووليا وأي عالم أيضا. وكما يكتب ابن بطوطة فإن أي مدينة كانت تحوى الكثير من الأضرحة وكل منطقة سكنية كبيرة كانت تضم وليها الخاص والذي يعول عليه سكانها.

إن ما ساعد على انتشار هذه الظاهرة هي بقايا الحقبة ما قبل الإسلام. حيث يلاحظ التمازج بين العادات الإسلامية وما قبل الإسلامية. ويقول ابن بطوطة إن ضريح قسام بن

(١) ابن فضل الله العمري، كتاب مسالك الأبصار وممالك الأمصار، Edited by Klaus Lech. Weisbaden, ١٩٦٨، ص ٤١.

عباس والذي يقع في سمرقند كان يذبح علي بابه العجول والخرفان الذي كان يأتي بهم الحجاج وهم السكان الأصليون لمدينة سمرقند والتتار.[١]

ويذكر ابن بطوطة بمزار نجم الدين على تخوم أوركنج والذي يعد أحد المزارات المقدسة في آسيا الوسطى. ولم يتمكن ابن بطوطة من التعرف على الأساطير المرتبطة بهذا المكان لأنه لم يكن يعرف لغة تلك المناطق. وفي الأسطورة التي وصلت إلى أيامنا هذه عناصر تعارض الإسلام وتدل على أن الأسطورة قديمة جدا. وتقول الأسطورة أن كلبا عجيبا يستطيع الطيران وكان يمتلكه هذا الرجل. وكان يتم عرض الأواني الحجرية التي يأكل منها الكلب للزوار،[٢] وعلى الرغم أن سكان خوارزم والحجاج الذين كانوا يزورون ضريح نجم الدين كانوا من المسلمين إلا أنهم كانوا لا يندهشون من ذكر الكلب في الأسطورة القديمة. إن المقدسات تلك كما يرى ابن بطوطة كانت موجودة في جميع المدن والأماكن السكنية في ما وراء النهر.

ويتحدث ابن بطوطة عن رسوخ تلك المعتقدات القديمة ويذكر مثالا عادات خاصة بتسمية الأطفال عند الأتراك.[٣]

وكانت الأضحية عادة مشتركة تؤدى عند جميع أضرحة الأولياء عند المسلمين والمنغول. وفي آسيا الوسطى كان من المتعارف نحر الخيول والجديان والثيران عند أضرحة الأولياء وكان يقوم بذلك كل من المسلمين والمشركين والمسلمين الجدد من التتار.

ومن المظاهر المنتشرة أيضا الإيمان بالمعجزات التي يقوم بها الأولياء الذين مازالوا على قيد الحياة. ويصف ابن بطوطة المدن التي رآها ويذكر هؤلاء وأعمالهم التي يؤمن بها كما يؤمن بها سكان تلك المدن (تنتشر هذه الظاهرة في المغرب التي قدم منها ابن بطوطة).

إن نفوذ الأولياء الذين يقومون بالمعجزات، ويعالجون من الأمراض، ويتنبؤون بالمستقبل كان كبيرا جدا. حتى أن الحكام المنغول والسكان المحليين كانوا يخضعون وينحنون لهم. ويصف ابن بطوطة العلاقة التي جمعت الخان الأوزبكي بالشيخ نعمان الدين الخوارزمي حيث يشير إلى قوة واستقلالية الشيخ ولا ينسي ابن بطوطة أن يشير إلى «القدرات المقدسة» على القيام بالمعجزات: «لقد استقبلني برقة – فليجزه الله على ما فعله– وأرسل إلى غلاما تركيا. وكنت شاهدا على معجزاته».[٤]

وكان ابن بطوطة في نهاية حكاياته عن المدن وإنجازاتها يسرد قصة تحت عنوان «معجزة الشيخ» والتي لا يبدو فيها أي معجزة من وجهة نظر الإنسان المعاصر. ويحكى ابن بطوطة معجزات الشيخ نور الدين الكهرماني، والزاهد أبي عبد الله المرشدي، والشيخ قطب

(1) Ibn Batoutah. Voyages..., T. 3, p. 52-53.

(2) The travels of Ibn Battuta, translated from the abridged Arabic manuscript by S. Lee. L., 1829, p. 322.

(3) Ibn Batoutah. Voyages..., T. 2, p. 196.

(4) Ibn Batoutah. Voyages..., T. 2, p..49.

الدين النيسابوري وغيرهم الكثيرين من الأولياء. وهنا تتشابه «الرحلات» مع كتب «السيرة الذاتية» التي انتشرت في تلك الآونة.

إن أخبار ابن بطوطة عن عادات إطلاق الأسماء لدي الترك المسلمين. وعلى الرغم من أن جمهرة الترك كان يستخدمون أسماء عربية إسلامية في تلك الفترة (محمد وإبراهيم وفاطمة وغيرها) إلا أنهم احتفظوا بعاداتهم في إطلاق اسم للمولود باسم شيء أو حيوان رأته الأم مباشرة بعد الولادة. «يقول ابن بطوطة – يطلق الأتراك على المولود الجديد اسم أول من يدخل الخيمة أثناء الولادة»[1] وعلى الرغم من أن هذه العادة كانت منتشرة بشكل أساسي بين المشركين إلا أن المسلمين لم يتخلوا عنها تماما.

ويقول ابن بطوطة في موضع آخر: «إن اسم ابنة سلطان الأوزبك – إيتكوجوك وهو يعنى (الكلبة الصغيرة). وكما أشرنا سابقا أن الأتراك كانوا يطلقون الأسماء بالمناسبة كما كان يفعل العرب».[2]

ويمكن أن نورد قائمة طويلة من الأسماء التي أطلقت لمناسبة وتم استخدامها عوضا عن الأسماء الإسلامية. ويقارن ابن بطوطة العادات التي كانت عند العرب وتتمثل في إطلاق الحيوانات على القبائل (كلب – كلاب – كليب – أسد – قريش الخ).

وهكذا يمكن الخلوص إلى أن الاهتمام بالإسلام الملاحظ عند ابن بطوطة هو أمر مميز ليس فقط بالنسبة له بل ولغيره من المؤلفين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، عندما كان موضوع الإيمان وخاصة اعتناق الدول المنغولية أو عدم اعتناقهم للإسلام يلعب دورا سياسيا واقتصاديا هاما.

إن قصص ابن بطوطة عن هيمنة الزوايا الصوفية في آسيا الوسطى يتفق والأخبار التي وردت في المصادر الأخرى ويعكس الواقع الحياتي لهذه الفترة. كما أن انتشار تقديس الأولياء في مختلف بلدان تلك المنطقة وازدهار أدب السيرة الذاتية يمثل جانبا آخرا من تلك الظاهرة.

إن قصص ابن بطوطة تمثل أهمية كبيرة وخاصة تلك التي تتناول تقديس الأولياء والتي انتشرت بين شعوب آسيا الوسطى إلا أن الدليل على سعة رؤى ابن بطوطة يتمثل في وتيرة السرد الموضوعية والطيبة.

تلك هي أهم ملامح «الرحلات» لابن بطوطة والذي يحكى فيها عن أهم ما شاهد.

---

(1) Ibn Batoutah. Voyages..., T. 2, p. 15.

(2) Ibn Batoutah. Voyages, texte arabe, accompagné d'une tradiuction par C.Defrémery et B.R.Sanguinetti. Tome I-IV., 1853- 1858, 1874 - 1879, T. 2, p. 396.

التعايش و التسامح
في الحضارة العربية الإسلامية
ـ قراءة في كتاب: (حضارة العرب) لغوستاف لوبون ـ

د. محمد حرير(*)

توطئـــة:

صاحب كتاب: (حضارة العرب)، هو العلامة الفرنسي (غوستاف لوبون)؛ إذ يعد هذا العالم من أبرز المؤرخين الذين أنصفوا العرب والمسلمين، حيث أرخ لحضارتهم العربية، ومجد فتوحاتهم، مسجلا في كتابه هذا، ما استطاع تسجيله عن التسامح والتعايش والحوار الذي عرفته الحضارة العربية والإسلامية، القائمة بفطرتها على هذا التعارف والتسامح والحوار.

وهذا الكتاب الذي نحن بصدد الوقوف عند البعض من محطاته، هو من تعريب إمام من أئمة البلاغة في العصر الحديث، إنه الأستاذ عادل زعيتر، هذا الرجل الذي يعد بحق مدرسة كاملة بأصولها وقواعدها لمن يروم فن الترجمة، ويريد معرفة كيفية النقل وكيف يكون الأسلوب الرفيع والكلمة المعبرة.

(*) . جامعة ابن خلدون ــ تيارت ــ الجزائر.

إعجاب غوستاف لوبون بحضارة العرب والمسلمين

في مدخل هذا الكتاب، نلفي غوستاف لوبون يبدي إعجابه بحضارة العرب على غرار الحضارات الأخرى التي اطلع عليها من خلال رحلاته الكثيرة، يقول عن ذلك :«إن حضارتهم من الحضارات التي اطلعت عليها في رحلاتي الكثيرة أحسن مما اطلعت على غيرها من الحضارات التي كمل دورها، وتجلى فيها مختلف العوامل»(١)؛ بل نراه يلح على ضرورة الإطلاع على هذه الحضارة، ويرى في معرفتها الأمر المفيد. وفي ذلك يضيف قائلا :«وهي من الحضارات التي نرى الإطلاع على تاريخها مفيدا إلى الغاية، وهو أقل ما عرفه الناس»(٢)، إلى أن يصل به المقام إلى إصدار نداء بضرورة التعرف على حضارة العرب، وأن على المرء أن لا يبقى جاهلا لحضارتهم، فيقول :«والعرب عنوان أمم الشرق التي تختلف عن أمم الغرب، ولا تزال أوربة جاهلة شأنهم، فلتعلم كيف تعرفهم، فالساعة التي ترتبط مقاديرها في مقاديرهم، قد اقتربت»(٣).

الأسباب المساعدة على انتشار الإسلام في العالم

ثم بعد أن أبدى إعجابه بحضارة العرب والمسلمين ودعا إلى معرفتها، نلفيه يعرج في مقام آخر على سماحة الإسلام والمسلمين، واقفا عند أسباب جعل الإسلام ينتشر بين أوساط الناس في العالم، فيقول:«وساعد وضوح الإسلام البالغ، وما أمر به من العدل والإحسان، كل المساعدة على انتشاره في العالم»(٤).

لاشك أن غوستاف لوبون، يرى في أمر الإسلام بالعدل والإحسان سببا من أسباب انتشاره، مؤكدا ذلك بقوله:« ونفسر بهذه المزايا ــ أي وضوح الإسلام البالغ، وأمره بالعدل والإحسان ــ سبب اعتناق كثير من الشعوب النصرانية للإسلام ــ كالمصرين ــ يضيف قائلا ــ الذين كانوا نصارى أيام حكم قياصرة القسطنطينية، فأصبحوا مسلمين حين عرفوا أصول الإسلام، كما نفسر السبب في عدم تنصر أية أمة بعد أن رضيت بالإسلام دنيا، سواء كانت هذه الأمة غالبة أم مغلوبة»(٥). وبجانب هذا، نلفيه يرى في الإسلام، الدين الوحيد الذي يحث على العلم ويهذب النفس، ويهيب بالإنسانية على حملها لإقامة العدل والإحسان ونشر

---

(١) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة: عادل زعيتر. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه؛ (د.تا)، ص: ٢٥ ــ٢٦.

(٢) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص : ٢٦.

(٣) م. س، ص : ٢٩ م. س، ص : ١٢٦.

(٤) م. س، ص : ١٢٥.

(٥) م. س، ص : ١٢٥.

روح التسامح والحوار، يقول : «والإسلام من أكثر الديانات ملاءمة لاكتشافات العلم، ومن أعظمها تهذيبا للنفوس وحملا على العدل والإحسان والتسامح»[1].

الإسلام دين انتشر بإقامة العدل والإحسان

يستبعد غوستاف لوبون في كتابه هذا، أن يكون للقوة شأن في انتشار الإسلام في ربوع الأراضي التي دخلها؛ بل هو يرى في الحرية والحوار والتسامح، من الأسباب التي أدت إلى انتشاره واستقراره في نفوس معتنقيه، وهو إذ يرى ذلك، نلفيه يعلل ما يذهب إليه بقوله:«وسيرى القارئ حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم، أن القوة لم تكن عاملا في انتشار القرآن؛ فقد ترك العرب المغلوبين أحرار في أديانهم، فإذا حدث أن أحراراً بعض الأقوام النصرانية الإسلام، واتخذوا العربية لغة لهم، فذلك لما رأوا من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثله من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل* ــ ويضيف قائلا ــ وقد أثبت التاريخ أن الأديان لا تفرض بالقوة؛ فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضل هؤلاء القتل والطرد عن آخرهم على ترك الإسلام»[2]؛ إذن الإسلام في منظور غوستاف لوبون، لم ينتشر بالقوة، ولا بحد السيف؛ بل انتشر بالدعوة وحدها وبالدعوة وحدها اعتنقه الشعوب، وقد كان لهذه الشعوب التي اعتنقته، المنة منه والعطاء الكريم، يقول غوستاف لوبون :« ولم يلبث الإسلام أن من على جميع الشعوب التي خضعت لسلطانه... فمنح تلك الشعوب مصالح مشتركة، وآمالا مشتركة، موجها بذلك جهودها نحو غرض واحد، مع أنها كانت ذات مصالح مختلفة قبل ذلك»[3].

---

(1) م. س، ص : ١٢٦.

(*) في هذا الشأن تلفي غوستاف لوبون يقف عند بعض الأمثلة الدالة على ما يذهب إليه من كون الإسلام يقوم على العدل والإحسان والتسامح، وفي ذلك نلفيه يشفع ما يذهب إليه بآراء كثيرة اقتطفها من كتب الكثير من أعلام أوربا ممن أمعنوا النظر في تاريخ الحضارة العربية والإسلامية، أمثال (روبرتسون) في كتابه : (تاريخ شارلكان)، والقائل فيه : «إن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أبتاع الأديان الأخرى، وإنهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية»، وأمثال العالم (ميشود) في كتابه : (تاريخ الحروب الصليبية)، والقائل فيه :«إن القرآن الذي أمر بالجهاد، متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرم محمد قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم يمس عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح القدس، فذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود بلا رحمة، وقتما دخلوها»، كما يقول ميشود هذا في كتاب آخر بعنوان : (رحلة دينية في الشرق) : «ومن المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح الذي هو آية الإحسان بين الأمم، واحترام عقائد الآخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة»، ينظر : م. س (هامش) ــ ص : ١٢٨.

(2) م. س، ص : ١٢٨.

(3) م.س، ص: ١٣٣.

العرب الفاتحون وطبائعهم

غوستاف لوبون، معجب كل الإعجاب في كتابه هذا بطبائع العرب الفاتحين، ويأتي على رأس هذه الطبائع، إحجام العرب الفاتحين عن حمل أي أحد بالقوة على ترك دينه. وفي ذلك لا يجد مناصا من ضرب أحسن مثال بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، فيقول في ذلك:«ويثبت لنا سلوك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في مدينة القدس مقدار الرفق العظيم الذي كان يعامل به العرب الفاتحون الأمم المغلوبة، والذي ناقضه ما اقترفه الصليبيون في القدس بعد بضعة قرون مناقضة تامة؛ فلم يُرد عمر أن يدخل مدينة القدس معه غير عدد قليل من أصحابه، وطلب من البطريك صفرونيوس أن يرافقه في زيارته لجميع الأماكن المقدسة، وأعطى الأهلين الأمان، وقطع لهم عهدا باحترام كنائسهم وأموالهم وبتحريم العبادة على المسلمين في بيعهم»[(١)].

كما لا يجد غوستاف لوبون مناصا من ضرب مثال آخر بوالي مصر، عمرو بن العاص ﷺ الذي رأى فيه المثل الحسن أيضا في الرفق والتسامح، يقول في ذلك :«ولم يكن سلوك عمرو بن العاص بمصر أقل رفقا من ذلك، فقد عرض على المصريين حرية دينية تامة، وعدلا مطلقا واحتراما للأموال، وجزية سنوية ثابتة لا تزيد على خمسة عشر فرنكا عن كل رأس، بدلا من ضرائب قياصرة الروم الباهضة. فرضي المصريون طائعين شاكرين بهذه الشروط ــ دافعين للجــزية سلفا ــ ويضيف قائلا ــ وقد بالغ العرب في الوقوف عند حد هذه الشروط والتقيد بها؛ فأحبهم المصريون الذين ذاقوا الأمرين من ظلم قياصرة القسطنطينية النصارى، وأقبلوا على اعتناق دين العرب ولغتهم أيّما إقبال»[(٢)].

كما يضيف في ذات الشأن قائلا :«وكان عمرو بن العاص سمحًا رحيما نحو أهل الإسكندرية مع تلك الخسارة التي أصيب بها العرب*، ولم يقس عليهم، وصنع ما يكسب به قلوبهم وأجابهم إلى مطالبهم، وأصلح أسدادهم وترعهم، وأنفق الأموال الطائلة على شؤونهم العامة»[(٣)]، كما «عامل عمرو بن العاص الفلاحين بما لم يعرفوه من العدل والإنصاف منذ زمن طويل»[(٤)].

---

(١) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص : ١٣٥.

(٢) م. س، ص : ١٣٥.

(*) يقصد بذلك أنه لما حاصر العرب جنود الروم في الإسكندرية أربعة عشر شهرا قتل ثلاثة وعشرون ألفا من العرب الفاتحين، ينظر: م.س، ص : ٢١٢.

(٣) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص : ٢١٣.

(٤) م.س، ص : ٢١٥.

أما عن موقف عمرو بن العاص من حرية الديانات والسماح بإقامة الطقوس الدينية والشعائر والعبادات في مصر، فيقول غوستاف لوبون: «وسار عمرو بن العاص في مصر على غرار عمر بن الخطاب في القدس؛ فشمل الديانة النصرانية بحمايته، وسمح للأقباط بأن يستمروا على اختيار بطرك كما في الماضي»[١]، ويضيف قائلا:«ومن تسامحه أن أذن للنصارى في إنشاء الكنائس في المدينة الإسلامية التي أسسها»[٢].

العرب في إسبانيا رمز للحرية ولحسن الرعاية

في أحد فصول كتابه، يعرض لنا غوستاف لوبون حسن سياسة العرب المسلمين في إدارة حياة سكان إسبانيا، حيث الحرية وحسن تدبير شؤون الرعية، فيقول:«وأحسن العرب سياسة سكان إسبانية، كما أحسنوا سياسة أهل سورية ومصر؛ فقد تركوا لهم أموالهم وكنائسهم وقوانينهم، وحق المقاضاة إلى قضاة منهم، ولم يفرضوا سوى جزية سنوية تبلغ دينارا (١٥ فرنكا) عن كل شريف، ونصف دينار عن كل مملوك، فرضي سكان إسبانية بذلك طائعين»[٣]، ثم يضيف قائلا:«ويروى مع التوكيد أن موسى بن نصير فكر بعد فتح إسبانية في العودة إلى سورية من بلاد الغول وألمانية، وفي الاستيلاء على القسطنطينية، وفي إخضاع العالم القديم لأحكام القرآن، وأنه لم يعقه عن ذلك العمل العظيم، سوى أمر الخليفة إياه، بأن يعود إلى دمشق؛ فلو وفق موسى بن نصير لذلك ــ يضيف قائلا ــ لجعل أوربة مسلمة، ولحقق للأمم المتمدنة وحدتها الدينية، ولأنقذ أوربة على ما يحتمل من دور القرون الوسطى الذي لم تعرفه إسبانية بفضل العرب»[٤].

حضارة العرب والمسلمين في إسبانيا

في أحد مباحث الكتاب، يتحدث غوستاف لوبون عن طبيعة إسبانيا قبل الفتح العربي الإسلامي، بأن كانت ذات رخاء قليل، وثقافة لا تلائم غير الأجلاف في زمن ملوك القوط، غير أن الوضع انقلب إلى حياة ملؤها الحضارة والعمران والثقافة، يقول غوستاف لوبون في ذلك :«ولم يكد العرب يتمون فتح إسبانية، حتى بدأوا يقومون برسالة الحضارة فيها، فاستطاعوا في أقل من قرن أن يحيوا ميت الأراضي، ويعمروا خرب المدن، ويقيموا فخم المباني، ويوطدوا وثيق الصلات التجارية بالأمم الأخرى، ثم شرعوا يتفرغون لدراسة العلوم

(١) م. س، ص : ٢١٦.
(٢) م. س، ص : ٢١٦.
(٣) م. س، ص : ٢٦٦.
(٤) م. س، ص : ٢٦٧

والآداب، ويترجمون كتب اليونان واللاتين، وينشئون الجامعات التي ظلت وحدها ملجأ للثقافة في أوربة زمنا طويلا»[١]؛ بل يذهب غوستاف لوبون في تصوير مدى سماحة الإسلام أمام الأديان الأخرى، مبررا موقف الإسلام من قضية التعايش، وقبول دين الآخر والسماح لأهله بحرية المعتقد، وإقامة الشعائر، فيقول :«فهم ـ أي المسلمون في إسبانيا ـ الذين علموا الشعوب النصرانية، وإن شئت فقل حاولوا أن يعلموها التسامح الذي هو أثمن صفات الإنسان، وبلغ حلم عرب إسبانية نحو الأهلين المغلوبين مبلغا كانوا يسمحون به لأساقفتهم أن يعقدوا مؤتمراتهم الدينية، كمؤتمر أشبيلية النصراني الذي عقد في سنة ٧٨٢م، ومؤتمر قرطبة النصراني الذي عقد في سنة ٨٥٢م. وتعد كنائس النصارى الكثيرة التي بنوها أيام الحكم العربي من الأدلة على احترام العرب لمعتقدات الأمم التي خضعت لسلطانهم ـــ ويضيف قائلا في ذات الموضوع ـ وأسلم كثير من النصارى ولكنهم لم يسلموا طمعا في كبير شيء، وهم الذين استعربوا، فغدوا هم واليهود في حماية الدولة ورعايتها، فصار عددهم فيه كثيرا جدا»[٢]، ويقول :«وكان عرب إسبانية يتصفون بالفروسية المثالية خلا تسامحهم العظيم، وما إلى هذا من الخلال التي اقتبستها الأمم النصرانية بأوربة منهم مؤخرا، فتؤثر في نفوس الناس تأثيرا لا تؤثره الديانة»[٣].

حضارة العرب والمسلمين في صقلية

إن طبيعة حضارة العرب والمسلمين في صقلية، كانت حضارة تسامح وعدل وإحسان هي الأخرى، حيث الاعتراف بالديانات الموجودة هناك، والحرية في إقامة الشعائر، واحترام العادات والتقاليد، يقول غوستاف لوبون في شأن ذلك :«وترك لنصارى صقلية كل ما لا يمس النظام العام، فكان للنصارى في زمن الروم قوانينهم المدنية والدينية، وحكام منهم للفصل في خصوماتهم وجباية الجزية السنوية التي فرضها العرب عليهم.. وكانت هذه الجزية التي هي دون ما كان يأخذه الروم، لا تؤخذ من رجال الدين والنساء والأولاد»[٤]. ويضيف قائلا :«وسمح العرب في أيام سلطانهم للنصارى بالمحافظة على قوانينهم وعاداتهم وحريتهم الدينية»[٥].

(١) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص : ٢٧٣.

(٢) م. س، ص : ٢٧٧.

(٣) م. س، ص : ٢٧٨.

(٤) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص: ٣٠٩.

(٥) م. س، ص : ٣٠٩.

ونلفي غوستاف لوبون يؤكد كل ذلك، بخبر يرويه عن أحد الثقات الذين يعتد بشهادتهم عنده قائلا :«وقد روى الدومينيكي كواردين، وكان رئيسا لدير القديسة كاترين في بلرم، أن القساوسة كانوا أحرارا في الخروج لابسين حللهم الدينية ليناولوا المرضى القربان الأقدس»(١)، كما يروي خبرا آخر عن أحد من يثق بهم كذلك بقوله :«وقد روى الأب موركولي، أنه كان ينصب في الحفلات العامة بمسينة رايتان : إحداهما إسلامية، وعليها صورة برج أسود في حقل أخضر والأخرى نصرانية وعليها صورة الصليب مذهب في حقل أحمر ولم يمس العرب الكنائس القائمة في صقلية حين فتحهم لها»(٢).

وقد ظلت الحياة على هذه الوتيرة، إلى أن أفل نجم إدارة العرب والمسلمين في هذا البلد، حيث استولى النورمان عليها سنة ١٠٧٢م. غير أن تأثير العرب والمسلمين في الحياة الثقافية ظل زمناً طويلاً بفضل دراية الحاكم (روجر) وخلفائه؛ يقول غوستاف لوبون في ذلك: «وكانت حضارة العرب زاهرة في صقلية حين فتحها النورمان، وأدرك روجر وخلفاؤه أفضلية اتباع النبي، فانتحلوا نظمهم وشملوهم برعايتهم، وتمتعت صقلية برخاء دام إلى أن قبض ملوك من السوآب على زمنها في سنة ١١٩٤م، فأجلوا العرب عنها»(٣).

ومن باب الإنصاف وذكر الحقيقة، لا بأس أن نقف عند تسامح (روجر) الحاكم آنذاك؛ إذ في عهده حدث التبادل في الثقافات، وقبول ديانات وعقائد الآخرين، يقول غوستاف لوبون:«كانت إمامة الثقافة والصناعة للمسلمين؛ فأخذ روجر يحافظ عليهم أحسن المحافظة، وكانت مراسيم روجر تكتب بالعربية واليونانية واللاتينية، وكان نصف الكتابة في دائرة نقوده بالعربية، والنصف الآخر باليونانية أو اللاتينية، وكان بعضها يشتمل على رمز المسيح، وبعض منها يشتمل على رمز محمد وبعض آخر يشتمل على كلا الرمزين»(٤)، ثم يضيف في ذات السياق قائلا: « وسار خلفاء روجر على سنته، ومنهم غليون الثاني الذي درس لغة العرب، وكان يرجع إليهم في أهم شؤونه، وكانوا يقابلون عطفه بإخلاصهم له؛ فينضوون إليه، ويساعدونه على إطفاء ما يقع من الفتن»(٥).

وهذا لعمري، وجه من وجوه نتائج الحضارة العربية الإسلامية ذات الطابع الفطري والإنساني، والمبنية على روح الحوار والبعيدة كل البعد عن روح الصراع.

---

(١) م. س، ص : ٣٠٩ ــ ٣١٠.

(٢) م. س، ص : ٣١٠.

(٣) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص:٣٠٧.

(٤) م. س، ص:٣٠٨.

(٥) م. س، ص:٣٠٨.

سلوك الإفرنج في بلاد الشام ومدينة القدس

عن طبيعة سلوك الإفرنج في بلاد الشام ومدينة القدس، نترك غوستاف لوبون نفسه يصف لنا البعض من مشاهد تلك الحقبة التاريخية، فيقول: « وكان سلوك الصليبيين حين دخلوا القدس، غير سلوك الخليفة الكريم عمر بن الخطاب نحو النصارى حين دخلها منذ بضعة قرون. قال كاهن مدينة لوبوي، ريموند داجيل!: حدث ما هو عجيب بين العرب عندما استولى قومنا على أسوار القدس وبروجها؛ فقد قطعت رؤوس بعضهم؛ فكان هذا أقل ما يمكن أن يصيبهم(!) وبقرت بطون بعضهم؛ فكانوا يضطرون إلى القذف بأنفسهم من أعلى الأسوار، وحرق بعضهم فكان ذلك بعد عذاب طويل، وكان لا يرى في شوارع القدس وميادينها سوى أكداس من رؤوس العرب وأيديهم وأرجلهم؛ فلا يمر المرء إلا على جثث قتلاهم، ولكن كل هذا لم يكن سوى بعض ما نالوا»[1]. ثم يروي أيضا عن ذلك الكاهن (ريموند داجيل) قوله :« لقد أفرط قومنا في سفك الدماء في هيكل سليمان، وكانت الأيدي والأذرع المبتورة تسبح كأنها تريد أن تتصل بجثث غريبة عنها؛ فإذا ما اتصلت ذراع بجسم، لم يعرف أصلها، وكان الجنود الذين أحدثوا تلك الملحمة لا يطيقون رائحة البخار المنبعثة من ذلك إلا بمشقة»[2].

وقد كان غوستاف لوبون في كتابه هذا، قد وقف عند ما فعله الصليبيون من الإفرنج بعد زوال خلافة العرب والمسلمين في الأندلس (إسبانيا) قائلاً: « عاهد فرديناند العرب على منحهم حرية الدين واللغة، ولكن سنة ١٤٩٩م لم تكد تحل، حتى حل بالعرب دور الاضطهاد والتعذيب الذي دام قرونا، والذي لم ينته إلا بطرد العرب من إسبانية. وكان تعميد العرب كرها فاتحة ذلك الدور، ثم صارت محاكم التفتيش تأمر بإحراق كثير من المعمدين على أنهم من النصارى، ولم تتم عملية التطهير بالنار إلا بالتدريج لتعذر إحراق الملايين من العرب دفعة واحدة ــ ويضيف قائلا ــ ونصح كردينال طليطلة التقي الذي كان رئيسا لمحاكم التفتيش، بقطع رؤوس جميع من لم يتنصر من العرب رجالا ونساء، وشيوخا وولدانا، ولم ير الراهب الدومينيكي بليدا الكفاية في ذلك؛ فأشار بضرب رقاب من تنصر من العرب ومن بقي على دينه منهم، وحجته في ذلك أن من المستحيل معرفة صدق إيمان من تنصر من العرب؛ فمن المستحب إذن، قتل جميع العرب بحد السيف لكي يحكم الربّ بينهم في الحياة الأخرى، ويدخل النار من لم يكن صادق النصرانية منهم»[3].

---

(١) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر، ص:٣٢٦.

(٢) م. س، ص:٣٢٧.

(٣) م. س، ص:٢٧١.

وبعد هذا الوصف لتلك المشاهد المؤلمة، لا يسع غوستاف لوبون إلا أن يعقب على تلك الجرائم البشعة بقوله :« ولا يسعنا سوى الاعتراف بأننا لم نجد بين وحوش الفاتحين من يؤاخذ على اقترافه مظالم قتل، كتلك التي اقترفت ضد المسلمين»(١).

وفي المقابل يذكر غوستاف لوبون خصال أهل العروبة والإسلام، بعد فتح مدينة القدس قائلا:«ولم يشأ السلطان صلاح الدين أن يفعل في الصليبيين مثل ما فعله الصليبيون الأولون من ضروب التوحش، فيبيد النصارى على بكرة أبيهم؛ فقد اكتفى بفرض جزية طفيفة عليهم مانعا سلب شيء منهم»(٢)؛ كما نلفيه يرسم صفات العرب والمسلمين وعلى رأسهم القائد الفاتح صلاح الدين الأيوبي بقوله :« وليس من الصعب أن يتمثل المرء درجة تأثير تلك الكبائر في صلاح الدين النبيل الذي رحم نصارى القدس ولم يمسهم بأذى، والذي أمدّ فليب أوغست، وقلب الأسد ريكاردس بالأزواد والمرطبات في أثناء مرضهما»(٣).

تأثير العرب والمسلمين في نفوس الآخرين

يقف غوستاف لوبون في أحد مباحث الكتاب عند أثر العرب والمسلمين في طبائع نفوس النصارى من الإفرنج، فيقول: « وأن النصارى تخلصوا من همجيتهم بفضل اتصالهم بالعرب واقتباسهم منهم مبادئ فروسيتهم وما تؤدي إليه هذه المبادئ من الالتزامات، كمراعاة النساء والشيوخ والأولاد، واحترام العهود»(٤)؛ كما يضيف بالقول:« فإذا كان للديانات ما يسند إليها، وما نجادل فيه من التأثير في الطبائع على العموم، أمكنت المقابلة بين الإسلام والأديان الأخرى التي تزعم أنها أفضل منه على الخصوص»(٥).

وفي هذا الصدد نلفي غوستاف لوبون يستشهد بقول العلامة المتدين (بارتلمي سنت هيلى) في كتابه عن القرآن العظيم، حيث قال: « أسفرت تجارة العرب وتقاليدهم عن تهذيب طبائع سينوراتنا الغليظة في القرون الوسطى، وتعلم فرساننا أرق العواطف وأنبلها وأرحمها من غير أن يفقدوا شيئا من شجاعتهم، وأشك في أن تكون النصرانية وحدها قد أوحت إليهم بهذا مهما بولغ في كرمها»(٦).

---

(١) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر، ص:٢٧٢.

(٢) م. س، ص:٣٢٩.

(٣) م. س، ص:٣٣٠.

(٤) م. س، ص:٥٧٦.

(٥) م. س، ص:٥٧٦.

(٦) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص: ٥٧٧.

وبعد تلك الشواهد المنصفة للعرب والمسلمين، نلفي غوستاف لوبون، يستفسر بروح ملؤها التعجب، قائلا :« وقد يسأل القارئ بعدما تقدم: لِمَ يُنكر تأثير العرب علماء الوقت الحاضر الذين يضعون مبدأ حرية الفكر فوق كل اعتبار ديني كما يلوح؟ ــ ثم نلفيه يجيب نفسه في شبه تحسر وتأنيب للضمير بقوله ــ « لا أرى غير جواب واحد عن هذا السؤال الذي أسال نفسي به أيضًا، وهو أن استقلالنا الفكري، لم يكن في غير الظواهر بالحقيقة، وأننا لسنا من أحرار الفكر في بعض الموضوعات كما نريد»(١).

وفي موضع آخر من كتابه هذا، نلفي غوستاف لوبون يقر ويعترف بما يحمله الغرب من سوء فهم للإسلام والعرب؛ بل ويعترف بمناوءة الغرب للعرب والإسلام أيضا، يقول لوبون:«وتراكمت مبتسراتنا الموروثة ضد الإسلام والمسلمين في قرون كثيرة، وصارت جزءاً من مزاجنا، وأضحت طبيعة متأصلة فينا تأصل حقد اليهود على النصارى الخفي أحيانا، والعميق دائماً»(٢).

ويضيف مبرزا جحود الغرب لحضارة العرب والمسلمين وأثرها في أوربا، بقوله:« وإذا أضفنا إلى مبتسراتنا الموروثة ضد المسلمين مبتسرنا الموروث الذي زاد مع القرون بفعل ثقافتنا المدرسية البغيضة، القائلة إن اليونان واللاتين وحدهم منبع العلوم والآداب في الزمن الماضي، أدركنا بسهولة سرّ جحودنا العام لتأثير العرب العظيم في تاريخ حضارة أوربة»(٣). إلى أن يذهب بالقول مفندا مزاعم من ينكر على العرب والمسلمين عظيم تأثيرهم في أوربا في مختلف الجوانب الحياتية، يقول:« إنه كان للحضارة الإسلامية، تأثير عظيم في العالم، وإن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم؛ فلا تشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التي اعتنقت دينهم، وإن العرب هذبوا البرابرة الذين قضوا على الرومان بتأثيرهم الخلقي، وإن العرب هم الذين فتحوا لأوربة ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفة بتأثيرهم الثقافي؛ فكانوا ممدنين لنا وأئمة لنا ستة قرون»(٤).

أسباب عظمة العرب والمسلمين

وفي آخر محطات موضوعه، يختم غوستاف لوبون كتابه بمبحث يتحدث فيه عن أسباب عظمة العرب التي جعلتهم يحترمون من قبل الشعوب التي امتزجوا بها ــ وبالتالي يدخلون في دينهم، ويعجبون بفضائلهم يقول غوستاف لوبون في شأن ذلك:« وكان يمكن أن تعمي

(١) م. س، ص:٥٧٧

(٢) م. س، ص:٥٧٨

(٣) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص:٥٧٨.

(٤) م. س، ص:٥٧٩.

فتوح العرب الأولى أبصارهم، وأن يقترفوا من المظالم ما يقترفه الفاتحون عادة، ويسيئون معاملة المغلوبين ويكرهوهم على اعتناق دينهم الذي كانوا يرغبون في نشره في العالم، ولو فعلوا هذا لتألبت عليهم جميع الأمم التي كانت غير خاضعة لهم بعد»(١).

ثم يضيف مبيناً عبقرية دعاة هذا الدين من العرب والمسلمين، ومبينا أيضا تسامح هذا الدين الجديد مع شعوب وديانات البلدان المفتوحة؛ فيقول: « فقد أدرك الخلفاء السابقون الذين كان عندهم من العبقرية السياسية ما ندر وجوده في دعاة الديانات الجديدة، أن النظم والأديان ليست مما يفرض قسرا؛ فعاملوا كما رأينا أهل سورية ومصر وإسبانية، وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم، تاركين لهم قوانينهم ومعتقداتهم غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب، إذا ما قيست بما كانوا يدفعونه سابقا في مقابل حفظ الأمن بينهم؛ فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينا مثل دينهم»(٢).

ومن كل ما مر ذكره؛ نخلص إلى القول إنّ الإنسانية لم تشهد منذ فجر التاريخ، مثل حضارة العرب والمسلمين وسماحتهما؛ فهي تعد الحضارة الوحيدة التي تسامحت مع أهل الديانات الأخرى، إذ لم تكن الحضارة الإسلامية ممثلة في خلفائها تتدخل مثلا في شعائر أهل الذمة؛ كما أنها لم تكن في يوم من الأيام لتغلق بابا من أبواب أعمال أهل الذمة؛ بل وكان باعهم طويلا في الصنائع والحرف التي تدر عليهم بالأرباح الوافرة؛ فكانوا صيارفة وتجارا وأصحاب ضياع وأطباء»(٣).

وقد أدى هذا التسامح والتعايش مع أصحاب الديانات والملل الأخرى، إلى ازدهار حركة العلوم، كعلم الكلام والفلسفة وما شابه ذلك، يقول آدم متز في كتابه: (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري): « وكان تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى، وهو التسامح الذي لم يسمع بمثله في العصور الوسطى، سببا في أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل»(٤).

---

(١) م. س، ص:٦٠٥.

(٢) حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. ص:٦٠٥

(٣) ينظر: كتاب الخراج. القاضي أبو يوسف. طبعة بولاق؛ ١٣٠٢هـ، ص:٦٩.

(٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو (عصر النهضة في الإسلام). آدم ميتز. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة؛ ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م،ص:٣٨٤.

المصادر و المراجع:

١- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو (عصر النهضة في الإســلام). آدم ميتز. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الكتاب العربي؛ بيروت، الطبعة الرابعة؛ ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
٢- حضارة العرب. د. غوستاف، لوبون. ترجمة : عادل زعيتر. مطبعة عيسى البــابي الحلبي وشركاه؛ (د.تا).
٣- كتاب الخراج. القاضي، أبو يوسف. طبعة بولاق،١٣٠٢هـ.

أخبار بالتراث

هيئة التحرير

صدر عن (الأمانة العامة لدمشق عاصمة الثقافة العربية عام ٢٠٠٨) كتاب (الحركة الأدبية في بلاد الشام) في جزأين كبيرين قوامهما (حوالي ألفَيْ) صفحة من القطع الكبير، الجزء الأول لتاريخ الأدب في بلاد الشام منذ أقدم عصور الأدب في بلاد الشام حتى يوم الناس هذا، والجزء الثاني تطبيق وتوضيح للأفكار الواردة في الجزء الأول.

وقبل الحديث عن هذا الكتاب واستعراض محتوياته نحب أن نعرف قيمته موقعه بالنسبة لكتب تاريخ الأدب العربي وأشباهها؛ نظراً لأنه نمط من أنماط كتب التاريخ الأدبي وجغرافيته، أعني نمطاً من أنماط **تاريخ الأدب** لاستعراضه الأدب تاريخاً من أقدم عصوره إلى هذه الأيام، وأعني نمطاً من أنماط الأدب الجغرافي لأنه يقصر الحديث عن بلاد الشام فقط، على الرغم من أن الكتّاب والمؤلفين في بلاد الشام تحاشوا تأليف كتب في تاريخ الأدب المحلي والإقليمي، وإنما كانوا، دائماً، يطمحون إلى كتابه تاريخ أدب قومي، أو عربي له صفة الشمولية التي تتسع للوطن العربي كله، لا لإقليم بعينه، غير أن مناسبة (دمشق عاصمة الثقافة العربية عام ٢٠٠٨) اقتضت أن يُقتصر الحديث على هذه المناسبة، أو حولها.

ذلك لأن قدامى المشتغلين في الأدب من العرب لم يعرفوا مثل هذا النمط بحده الصارم الدقيق، فلم يعرفه الأصفهاني في أغانيه، ولا ياقوت في (إرشاده) ولا كل الذين عرفناهم من مصنفي كتب (الطبقات) وكتب (الشعر والشعراء) و(الأعيان) وصنيعهم ذلك شيء طبيعي؛

لأن مؤلفي كتب الطبقات في القرن الثالث الهجري، ومؤلفي كتب الشعر والشعراء في القرن الرابع الهجري أيضاً قد تراكم لديهم من الحجم الزمني الكثير بشكل يسمح بإقامة دراسات تعتمد التقسيم الزماني ولم تكن قد تحصلت لديهم حصيلة وافرة من الشعراء والكتّاب تسمح بتوزيعهم توزيعاً زمنياً تاريخياً، اللهم إلا إذا استثنينا بعض المؤلفات التي اصطنعت شيئاً من التوزع التاريخي في بعض جوانبه، كصنيع ابن سلام في طبقاته، عندما وزّع طائفة من شعرائه بين جاهليين وإسلاميين، مراعياً في ذلك العامل الزمني والتتابع التاريخي،أما التوزيع الأدبي على أساس من النظرة الجغرافية الإقليمية فقد عرفه الثعالبي في (اليتيمة) في المشرق، وعرفه ــ وإن شئت فقل احتذى حذو الثعالبي ــ ابن بسام في (الذخيرة) من مؤلفي الأندلس، ومن تبع ابن بسام في نمط تأليفه.

أما التأليف القائم على أساس العصور التاريخية التي تحددها الأحداث السياسية فهو متأخر النشأة عند العرب.

وقد يكون جديداً أن نقول إن هذا النمط من التأليف في تاريخ الأدب العربي مستورد من الآداب الغربية، مقتبس من منهج الغربيين في تأليف تواريخ آدابهم[1].

أنماط التأليف في كتب الطبقات

تصنيف الشعراء على طبقات عمل نقدي يعتمد ــ بالدرجة الأولى ــ على مقاييس فنية، وقد اصطنعه النقاد منذ فترة مبكرة في تاريخ النقد، ولعل أوضح ظاهرة قديمة لتصنيف الشعراء على طبقات ما وجدناه في العصر الجاهلي، حيث تعارف الناس على أن الشعراء الأربعة الكبار: امرأ القيس، والنابغة، وزهيراً والأعشى يؤلفون طبقة، جعلوها الطبقة الأولى من أصحاب القصائد الطوال، وربما لحظ الناس في هذا التصنيف قوة الشاعرية، والفحولة التي يفترضونها في الشاعر ورأوها متوفرة في أشعارهم.

وترسخت فكرة التصنيف على طبقات في القرنين الأول والثاني عندما راح المشتغلون في الحديث النبوي يصنفون المحدّثين إلى طبقات تبعاً لمنازلهم من الرواية والدراية، (الشكل المرفق) ولما كان قسم من الأدباء يزاوجون في العمل بين التصنيف في الحديث وعلومه والأدب وعلومه فقد سرت فكرة التأليف الأدبي باصطناع منهج الطبقات إلى المصنفات

(١) يعلل الدكتور إبراهيم الكيلاني منهج (بلاشير) في كتابه (تاريخ الأدب العربي) بأنه احتذاء وتأثر بمنهج (لانسون) وبطريقة مدرسته التأليفية في تاريخ الأدب الفرنسي، وهي الطريقة القائمة على المبالغة في جمع المعلومات، وتكريس المصادر، والإيغال في جمع الوثائق، وضبط التواريخ توصلا إلى إيجاد مقاييس تقديرية دقيقة للرجل وآثاره، ومن مزايا طريقة (لانسون) الصبر والدأب على تحري الحقائق، والبعد عن الحكم السريع، والوقوف من القضايا الغامضة موقف الشك والانتظار. (تاريخ الأدب العربي ــ تأليف ريجيس بلاشير ــ ترجمة الدكتور إبراهيم كيلاني ص د).

الأدبية والنقدية. ومن هنا جاءت طائفة كبيرة من المؤلفات التي تناولت الشعر والشعراء في القرنين الثاني والثالث مصنفه على هذا المنهج الطبقي، لعل من أبرزها مما يحمل اسم الطبقات، طبقات الشعراء لكل من (ابن سلام، وابن المعتز) وهما مطبوعان مشهوران وطبقات (ابن النجيم، والزيدي، والزيادي، ودعبل الخزاعي، وأبي المنعم، وأبي خليفة الفضل) والكتب المحصورة بين قوسين مفقودة.



وتصنيف الشعراء على طبقات يتخذ أشكالاً كثيرة، يقوم بعضها على اعتبارات فنية، وبعضها الآخر على اعتبارات زمانية أو مكانية أو دينية، أو غير ذلك.

فمن التصنيف الذي يعتمد على الاعتبارات الفنية تقسيمهم للشعراء إلى أربع طبقات: الشاعر الفحل، والشاعر المفلق، والشاعر، والشعرور، وقد حاول الجاحظ أن يوضح الحدود الفاصلة بين هذه الطبقات فقال: «والشعراء ــ عندهم ــ أربع طبقات، فأولهم: الفحل الخنذيذ ــ والخنذيذ هو التام ــ قال الأصمعي: قال رؤبة: الفحولة هم الرواة،

ودون الفحل الخنذيذ الشاعر المُفلق.

ودون ذلك: الشاعر فقط».

وما دمنا نتحدث عن التقسيم الزماني للطبقات يجدر بنا أن نقف عند تقسيم ابن سلاّم الجُمحي الذي يقوم كتابه (طبقات فحول الشعراء) ــ بالدرجة الأولى ــ على فكرة الطبقات زمنياً، إذ أنه حصر أكثر الشعراء الذين ترجم لهم في طبقتين رئيستين: جاهلية وإسلامية، وجعل في كل طبقة رئيسة عشر طبقات فرعية، قوام كل طبقة فرعية أربعة شعراء؛ لنستمع

إليه يقول: «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً فألّفنا من تَشَابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات أربعة رهط كل طبقة، متكافئين معتدلين»(١).

وقال عن الطبقة الرئيسة الإسلامية مثل هذا القول، غير أنه لم يقتصر على التقسيم الزماني، بل التزم معايير أخرى كالمقياس المكاني فخص طبقة لشعراء القرى العربية، وعني بالقرى العربية الأربع التالية المدينة (خمسة شعراء) ومكة (تسعة شعراء) والطائف (خمسة شعراء) والبحرين (ثلاثة شعراء)، ثم أردف التقسيمين الزماني والمكاني بتقسيم ثالث صنّفه على اعتبار ديني، فجعل طبقة خاصة لشعراء اليهود، وسمى في هذه الطبقة ثمانية شعراء، وأخيراً خصص طبقة رابعة، نظر إليها من وجهة نظر فنية، أي على أساس الغرض الشعري، فجاءت طبقة أصحاب المراثي، وهم الشعراء الذين لم يقولوا شعراً إلا فناً واحداً وهو الرثاء، وعدد منهم أربعة: الخنساء ومتمم بن نويرة، وأعشى باهلة، وكعب الغنوي، فكان عدد الشعراء الذين ترجم لهم، وذكر أخبارهم (١١٤) شاعراً وزّعهم على الطبقات الأربع المذكورة آنفاً، وتصنيف ابن سلام للشعراء حسب الطبقات الزمانية والمكانية والدينية والفنية وإن كان من المحاولات الرائدة، إلا أنه يقبل النقاش؛ لأن فكرة التقسيم الرباعي للطبقة الواحدة، إن صحت في الطبقة الجاهلية الأولى والإسلامية الأولى فإنها لا تضطرد في جميع الطبقات الأخرى، وصحيح أنه جمع أصحاب المراثي في طبقة واحدة، وأصحاب الغزل، وجعلهم طبقة سادسة، وأصحاب الرجز وجعلهم الطبقة التاسعة الإسلامية، إلا أن تنزيله للشعراء في الطبقات الأخرى يظل للاعتباطية فيه نصيب كبير.

أما ابن قتيبة فقد بدأ كتابه (الشعر والشعراء) بالطبقة الجاهلية الأولى التي ابتدأ بها ابن سلام، ولكنه آثر التحرر من قيد الطبقات فترجم لشعرائه من غير أن ينتظمهم بهذا الناظم، أما ابن المعتز، فعلى الرغم من أنه جعل عنوان كتابه (طبقات الشعراء) إلا أنه لم يلتزم منهجاً معيناً يوحي بتقسيمهم إلى طبقات، ثم جاء الثعالبي ليجعل تقسيمه قائماً على الطبقات الإقليمية فقد قسم (اليتيمة) إلى أربعة أقسام، جعل في القسم الأول شعراء الشام (وخاصة آل حمدان)، ومصر والموصل والمغرب، وفي القسم الثاني شعراء العراق، وفي القسم الثالث شعراء الجبال، وفي القسم الرابع شعراء خراسان وما وراء النهر.

ويستطيع الإنسان أن يستشف فكرة الطبقات ـ على الرغم من أن المؤلف لم يصرح بها ـ من خلال كتاب (جمهرة أشعار العرب) فالتسميات السبع التي اصطنعها، وهي: (أصحاب السموط، وأصحاب المجمهرات، وأصحاب المنتقيات، وأصحاب المُذهبات، وأصحاب

(١) طبقات فحول الشعراء، ٣٩.

المراثي، وأصحاب المَشُوبات، وأصحاب المُلْحمات) توحي بأن فكرة الطبقات لم تغب عن بال المؤلف؛ وقد صرح بذلك عندما قال: «ذكر طبقات من سمينا منهم»[١].

وما تقسيمه السباعي إلا صورة من صور الطبقات تبتدئ بالأعلى ثم تتدرج نحو الأدنى، نرى ذلك بوضوح عندما ينقل عن شيخه المفضل بن عبد الله على المجمهرات بعد السموط يقول: «وإنّ بعدهنّ لسبعاً ما هن بدونهن، ولو كنت ملحقاً بهن سبعاً لألحقتهن، ولقد تلا أصحابهن أصحاب الأوّل فما قصّروا، وهنّ المجمهرات»[٢].

ومما يستفاد من كتاب جمهرة أشعار العرب في الحديث عن الطبقات ما أورده أبو زيد للقرشي مؤلف الكتاب عن المفضل بن عبد الله عن أبيه أن أبا عبيدة تطرق إلى فكرة الطبقات، «فوضع امرأ القيس والنابغة وزهيراً في الطبقة الأولى، ووضع الأعشى ولبيداً وطرفة في الطبقة الثانية ووضع المرقش، وكعب بن زهير،والحطيئة، وحواس بن زهير، ودريد بن الصِّمَّة وغيرهم، في الطبقة الثالثة، وقال: هؤلاء فحول شعراء نجد، الذين ذموا ومدحوا، وذهبوا في الشعر كل مذهب»[٣]. وخلط أسامة بن منقذ بين التقسيم الزمني والفني، فقسم الطبقات إلى ثلاث: الجاهليين، والإسلاميين، والمفلقين[٤]. والتزم ابن الأثير التقسيم التاريخي في تصنيف طبقات الشعراء، فهناك شعراء الجاهلية، وشعراء الإسلام، وشعراء الدولة العباسية، وطبقة المولدين، وطبقة المحدثين، وطبقة الطراز المذهب (وهم شعراء دولة بني حمدان) وطبقة شعراء بني صالح وبني مرداس، وشعراء الخريدة، وشعراء دولة بني أيوب (وهم شعراء المئة السادسة) وشعراء العصر الذين كانوا في المئة السابعة[٥].

واختصر العلوي هذا التقسيم الطبقي التاريخي فقسم تقسيماً آخر إذ جعلهم ثلاث طبقات متقدمين، مثل امرئ القيس، وزهير ومتوسطين مثل الفرزدق وجرير والأخطل، ومتأخرين مثل أبي تمام والبحتري والمتنبي[٦].

ولحازم القرطاجني فلسفة أخرى في توزيع الشعراء على الطبقات، تقوم على النظر إلى القوى الفكرية للشاعر. فهداه تقسيمه هذا إلى أن يجعلهم ثلاث مراتب:

الأولى: الشعراء في الحقيقة، والثانية غير الشعراء في الحقيقة. والثالثة: شعراء بالنسبة إلى من دونهم، غير شعراء بالنسبة إلى من فوقهم. وقسم شعراء المرتبة الأولى إلى ثلاث طبقات.

---

(١) جمهرة أشعار العرب، القرشي، ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه، ٢١٩.

(٣) جمهرة أشعار العرب، القرشي، ٢٢٠ ــ ٢٢١.

(٤) البديع في نقد الشعر، ابن منقذ، ٢٩٨.

(٥) جوهر الكنز، ابن الأثير، ٤٤٣ ــ ٤٥٠.

(٦) الطراز، العلوي، ٣٠/١.

والواقع أن تصنيف الشعراء إلى طبقات لم يكن بدعاً في ذلك الزمن؛ لأننا نجد الكثير من المؤلفين قد ألفوا في الطبقات ككتاب طبقات الفقهاء والمحدّثين للهيثم بن عدي، وطبقات القراء لشبيب العصفري، وطبقات أهل العلم والجهل لواصل بن عطاء، وطبقات الرجال لأبي علي بن همام، وطبقات المغنين لأبي أيوب المديني، وطبقات النحويين البصريين وأخبارهم للمبرد، وطبقات الكتاب لنطّاحة.

تاريخ الأدب

إن نمط التأليف الذي نشاهد عليه عامة كتب تاريخ الأدب العربي نمط حديث، وأعني بالحداثة هنا، أن العرب على الرغم من عنايتهم الشديدة بالأدب وتدوينه والترجمة لرجاله لم يكن منهجهم في تأليف كتب الأدب كالمنهج الذي نعرفه اليوم، أي المنهج القائم على التوزيع التاريخي الذي يجعل عصور الأدب، مثلاً، ستة عصور،يلتزم في تحديدها كبريات الأحداث التاريخية والسياسية، فهناك عصر **جاهلي**، وآخر **إسلامي**، وثالث **أموي**، ورابع **عباسي**، وخامس تتابعت فيه دولة **المماليك والعثمانيين**،وكان الطبيعي في هذا التقسيم أن ينهي بالعصر **الحديث**. ويمعن بعض مؤرخي الأدب الذين ارتضوا هذا المنهج، في تقسيم هذه العصور الكبرى إلى عصور صغرى، تندرج تحت المسميات الواسعة، وتتخذ من الأحداث الأدبية المواكبة للأحداث التاريخية جملةً من أبرز الأعلام في ميداني الشعر والنثر خاصة وعلوم العربية عامة.

وقد يتداخل في مثل كتب تاريخ الأدب هذه **التوزيع التاريخي بالتوزيع الجغرافي** فما إن ينتهي مؤرخ الأدب من العصرين الجاهلي والإسلامي مثلاً ويحط ركابه في العصر الأموي والعباسي حتى يجد نفسه مضطراً للتخلي عن التوزيع التاريخي لاصطناع التوزيع الجغرافي، وذلك ليتمكن من استيعاب الحديث عن **الأندلس** وشعرائها وكتّابها ومصنفيها، وليستطيع أيضاً الإلمام بأدباء منطقة مثل **صقلية**، أو كورة مثل **خراسان** أو **نيسابور** أو **أصبهان** مثلاً، أو دويلة مثل **حلب** في ظل حكم الحمدانيين، فهذا التداخل بين التوزيع التاريخي والتوزيع الجغرافي شيء مألوف في أكثر المصنفات شيوعاً في التاريخ الأدبي عند العرب.

وأكرر القول بأن هذا النمط من التأليف الأدبي الملتزم للتقسيمات التاريخية على سذاجته الظاهرية ــ هو نمط من التأليف الأدبي متأخر النشأة.

ويتبع في العدد القادم